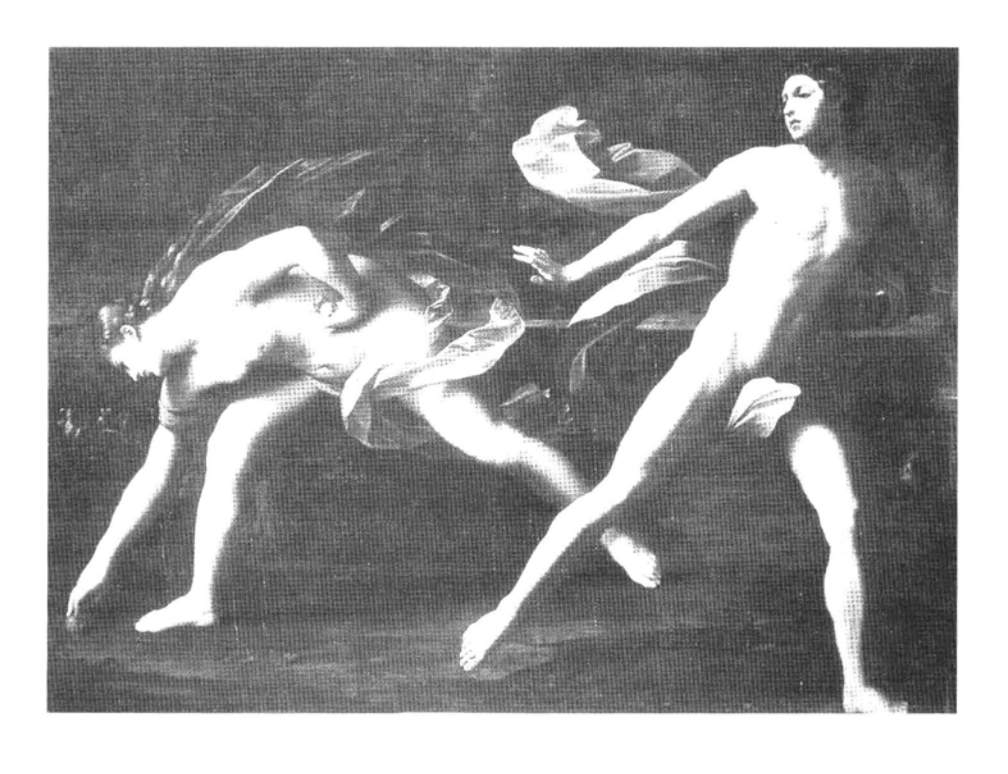
МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА

Диалог или соперничество?



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ АФРИКИ



МОСКВА 2004

MAN AND WOMAN

DIALOGUE OR RIVALRY?

BOOK ONE

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА

ДИАЛОГ ИЛИ СОПЕРНИЧЕСТВО?

КНИГА I

СЕРИЯ «ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Т. 6

Составитель и ответственный редактор

Н.А. КСЕНОФОНТОВА

Секретарь тома

Н.В. ГРИШИНА

Мужчина и женщина. Диалог или соперничество? Книга I. М., 2004. – 430 с.

Реконструируя динамику гендерных отношений не только во временном, но и в пространственном аспектах, авторы предложенной работы обращаются к самому широкому фактологическому материалу – от традиционных культур Африки, Востока и Латинской Америки до современных социумов России, Европы и Нового Света. В монографии наблюдается постепенное смещение акцентов исследования от анализа «женского вопроса» и констатации мужского доминирования к рассмотрению отношения между полами во всеобъемлющем комплексе социально-исторических взаимосвязей. В центре внимания авторов – вскрытие истоков гендерного неравенства в различные исторические эпохи и формирование стереотипов массового гендерного сознания в разнообразных культурных средах. Делается попытка разобраться, что же на самом деле движет женщинами и мужчинами в процессе их социально-психологического взаимодействия – диалог или соперничество?

В оформлении обложки использована картина Гвидо Рени «Гиппомен и Аталанта» , 1615–1625 гг.

ISBN 5-201-04941-9

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕЛЮДИЯ



Милле Ж.Ф. «Анжелюс». 1859. Лувр

Н.А. Ксенофонтова

ВОЙНА ПОЛОВ, ИЛИ ПОИСК И ОБРЕТЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ
Очерк первый

Глядя на полотно француза Ж.Ф. Милле «Анжелюс» (1859 г.), Сальвадор Дали ощутил в нем безмолвный, бессловесный диалог мужчины и женщины. Этот образ, прочувствованный великим художником, глубоко символичен.

Так, на протяжении веков взирают друг на друга представители противоположных полов, стараясь познать сущность *vis-a-vis* и понять главный смысл своего бытия: составляют ли они вдвоем одно неразрывное целое, называемое Человек–Вселенная, или они – непримиримые антагонисты, вынужденные всю жизнь бороться за право на доминирующую роль?

Вопрос о том, что является главным движителем во взаимоотношениях полов – **диалог** или **соперничество**, занимал многие умы на протяжении столетий; он стал краеугольным камнем феминистских и антифеминистских теорий, лег в основу большинства гендерных исследований конца XX – начала XXI веков. И хотя учеными, политиками, общественными деятелями предлагалось множество вариантов ответа, вопрос по-прежнему остается открытым, напоминая кровоточащую и незаживающую рану на теле Социума.

Решение данной проблемы важно не только как предмет теоретических споров кабинетных представителей науки, но и для повседневной жизни. Эта тема стала чрезвычайно актуальной в нашем современном обществе, когда идеи либерализма и демократии

возобладали во многих индустриально развитых государствах и в развивающихся странах, что позволило очистить тело Общества от коросты предрассудков и умолчания и взглянуть ясным, незамутненным взором на истинное положение женщин и мужчин.

Все же следует признать, что и по сию пору этот аспект гендерных исследований натыкается на множество камней и колдобин. Виной этому и относительная молодость данной отрасли общественных наук, и живучесть многих предрассудков, расцветающих пышным цветом не только в среде обывателей, но и, что следует с прискорбием констатировать, в научном сообществе. Долгие годы, а то и десятилетия, с тех пор как институционализировалась наука о гендере, то ли по научной безграмотности, то ли с провокационной целью, гендерные отношения и связи смешивали и путали с сексуальными отношениями. И потому к этой области знаний относились в лучшем случае не совсем серьезно, а в худшем – насмешливо и пренебрежительно, а порою и оскорбительно.

Здесь уместно привести весьма меткое высказывание Н.И. Полторацкой в ее статье «Книга Жиля Липовецкого "Третья женщина" в контексте современной культуры»: «Гендерные проблемы – словно лакомые кусочки пахучего сыра: их запах возбуждает, над ними роится мушиный рой досужих сплетен и фантастических домыслов. В эти соблазнительные проблемы с разных сторон вгрызаются всевозможные гуманитарные науки: сразу бросаются в глаза следы острых крысиных зубов психоанализа, мышиных укусов разных школ психологии; эти проблемы широким кухонным ножом пластует философия и хорошо наточенным скальпелем надрезает медицина. Склонные к эпатажу масс-медиа злокозненно норовят приготовить из них плавленый сыр, превратив тем самым в другое блюдо; их втихую растаскивают по своим норкам, для собственных нужд, и вовсе безвестные серые мышки…

Все это происходит потому, что гендерные проблемы соблазняют своей кажущейся непотаенностью…»[1].

На самом деле проблема, освещающая характер взаимоотношений женщин и мужчин, относится к разряду самых сокровенных, сложных, многогранных, запутанных и завуалированных предметов исследования, особенно если учесть, что становление и формирование социокультурных связей между полами ведет свое происхождение еще

от библейской древности и они, эти связи, затрагивают абсолютно все сферы межличностных отношений.

«И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги»

Следуя тексту Библии, мы узнаем, что Адам и Ева, невинные и счастливые, беззаботно жили в раю. Они не осознавали ни своей наготы, ни своего пола до тех пор, пока хитрый змей-искуситель не уговорил первую женщину насладиться запретным плодом, а она «подбила» своего мужа тоже его попробовать. Заметьте, что еще в Эдеме у как бы бесполых людей стали намечаться гендерные различия в характере и поведении. Женщина, а не мужчина, взяла на себя роль любознательного и смелого, если не сказать отчаянного, первопроходца, а ее спутнику досталась роль ведомого и несамостоятельного человека, которого можно вовлечь в опасную для жизни авантюру.

После того, как они вкусили яблоко от Древа познания, «и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Бытие, 3, 7). Так, фиговый листок не только был первой одеждой человека, но и стал неким символом, не утратившим своего значения по сей день, дающим возможность людям почувствовать себя мужчиной и женщиной не только в биологическом плане. Вслед за осознанием перволюдьми их половой принадлежности произошло разделение полоролевых функций как в системе сексуально-брачных отношений, так и в сферах быта и общественных связей. Начался процесс складывания и формирования социокультурного представления о половых ролях, то есть о гендере.

Следует признать, что на заре человеческой истории, по-видимому, гендерные функции и роли не были четко прописанными и резко отдифференцированными; грань между ними была размытой; нередко они перекрещивались, взаимозаменялись и взаимодополнялись.

Многочисленные этнографические материалы, собранные у этносов, близких по культуре к первобытным племенам, свидетельствуют, что в этих обществах принадлежность к тому или иному полу не связывалась только с биологическими и анатомическими признаками, а *пол/гендер* рассматривался как *социально-культурная функция*, которая маркировалась и закреплялась посредством определенных обычаем знаков-символов, как-то: одежды, причесок, украшений и иных

атрибутов. Когда ребенок выбирал себе одежду, он уже понимал символическое значение этого акта, который указывал не только на его половую идентификацию, но и на то место на социальной лестнице своего социума, которое он/она должен занять и те обязанности, которые он/она должны выполнять[2].

Как свидетельствуют исследователи, хотя половозрастное разделение труда возникло в глубокой древности и было цементирующей основой общества, условием его стабильности и выживаемости, все же мужские и женские виды деятельности не были изначально предопределены, а менялись в зависимости от условий жизни. Одни и те же обязанности в разных культурах могли выполняться представителями разных полов.

Кстати, даже к религиозным мужским и женским ритуалам, которые во все времена были очень строги, допускались в отдельных случаях представители противоположного пола. Это были мальчики, еще не прошедшие инициацию, девочки до наступления месячных и пожилые женщины, переставшие рожать, т.е. лица, *не имеющие социального возраста*. И это вовсе не относилось к биологическому полу. Эти люди считались как бы вне пола, но обладали в то же время определенными социальными обязанностями в структуре общества.

В доисторические времена нередки были ситуации, когда не только мужчины были вождями, воинами и добытчиками зверей для пропитания. Существовало немало женщин, ставших прародительницами родов, основательницами династий, верховными жрицами, охотницами, военными предводительницами. Об этом говорят археологические находки, обнаруженные в самых различных частях света, наскальные росписи и скульптурные фигурки женских божеств. На заре человеческой истории женщина пользовалась уважением и почитанием наравне с представителями противоположного пола. Эту мысль подтверждает и Пегги Масгроу, возглавляющая Союз женщин-пасторов США. Она приводит свою оригинальную трактовку женских образов в Священном писании, считая, что в Новом Завете утверждается мысль о равном положении женщин с мужчинами[3].

И все же никуда нельзя уйти от того факта, что первоначально гендерные роли формировались исходя из физических возможностей и способностей обоих полов. Как считает известный антрополог М.Л. Бутовская, «безусловно, биологические составляющие пола играли существенную роль в формировании гендерных различий в процессе эволюции человека и продолжают (пусть даже в опосредованной форме) влиять на гендерные феномены в современном обществе»[4]. Как известно, в большинстве мировых культур мужчина всегда крупнее, сильнее женщины; он выполняет такую работу, которая требует большой затраты физической силы. Хотя, на наш взгляд, в некоторых обществах этот критерий не работает. Так, например, африканские женщины переносят калебасы с водой и большие тяжести, а русские бабы нередко ходили за плугом, использовались в дорожных работах и т.п. Считалось, что сфера женщины – уход за детьми и приготовление пищи, хотя у ряда этносов кулинарное искусство – прерогатива «сильного пола». Это говорит о том, что все же нет навсегда для всех культур заданных мужских и женских занятий, определяющихся их физиологией; здесь грань довольно нечетка и условна. То же относится к прическам и одежде. Если для шотландца юбка, а для китаянки брюки – обычный наряд, то для жителей других стран это является принадлежностью противоположного пола. Иначе говоря, гендерные различия определяются прежде всего культурными особенностями того или иного общества.

Таким образом, мы видим, что с установлением и определением гендерных ролей в социуме все не так просто и однозначно. Здесь уместно вспомнить очень образное высказывание гениального У. Шекспира:

Весь мир – театр,
В нем женщины, мужчины – все актеры.
У них свои есть выходы, уходы;
И каждый не одну играет роль.

При этом необходимо понять, какую пьесу Жизни предстоит ставить и как режиссером (Богом, обществом) будут расставлены роли. То есть главное – обозначить, какова гендерная идеология общества, под влиянием каких традиционных взглядов на мужскую и женскую роль, каких экономических, социальных и культурных реалий формировались понятия *маскулинности* и *феминности*. Также следует учитывать и историческую ситуацию, в которой развивается та или иная цивилизация.

Как считает Е. Ярская-Смирнова, при определении социального пола (гендера) «важную роль играет символическая одежда: манеры,

особенности речи, типы деятельности, сферы ответственности, власти и контроля, характер отношений с близкими и незнакомыми, правила поведения в определенных ситуациях… Подобно настоящей одежде, социальный и культурный костюм меняется со временем, он обязательно должен соответствовать “моде”, духу времени и требованиям нашего окружения. Эти культурные доспехи защищают нас от разного рода неожиданностей, но иногда делают нашу жизнь неимоверно тяжелой. Мы точно знаем, что и как должны делать “настоящий мужчина” и “настоящая женщина”…»[5].

Но теперь самое главное – это уяснить, кто, как и зачем дал определения этим понятиям и наполнил их соответствующим содержанием? Ибо «обойти вопрос о сходстве и различиях женщин и мужчин невозможно, потому что вся традиционная культура основана на принципе противоположности и иерархичности мужского и женского начала, и, соответственно, отсюда вытекает идеология стратификации мужчин и женщин в обществе»[6].

Попытки охарактеризовать специфику женского и мужского, отделить их друг от друга, противопоставить женственность мужественности, феминные качества маскулинным, создать социокультурные условности, по которым конструировались гендерные различия, имеют свою долгую предысторию, корни которой лежат в становлении патриархатной системы организации общества, которая стала доминирующей на многие столетия в большинстве мировых культур и цивилизаций.

Патриархат
Характерные особенности и основные принципы

В задачу настоящей статьи не входит рассмотрение причин и условий возникновения указанной общественной системы, тем более что этому вопросу посвящено множество монографий и статей[7]. Принимаем этот факт как историческую данность.

Прежде всего следует подчеркнуть, что хотя общества, созданные во многих странах и на разных континентах, в неодинаковых исторических и временных условиях, имели различия в степени патриархальности и природе власти, всем им свойственен ряд общих характерных черт и принципов, просуществовавших с глубокой древности до наших дней.

Как считают исследователи, патриархат – это институализированная система иерархии полов, связанная с маскулинизированным типом экономического, социально-психологического и политического господства, который на протяжении всей мировой истории (от первобытности и феодализма до капитализма и социализма) не раз менял свое обличие[8]. Абсолютно везде подобная доминирующая форма маскулинности непосредственно связана с производством системы властных отношений.

Если следовать букве христианского учения, Господь наказал Еву за грехопадение тем, что обрек всех ее потомков женского пола рожать в муках, всегда подчиняться и быть во власти мужчины, который навечно становился ее господином.

А известная исследовательница гендерных тем Гейл Рубин рассматривает аспект данной проблемы несколько иначе[9]. Она утверждает, что система власти и доминирования в патриархатном обществе, создавая гендерную структуру, конструирует два пола как различные, неравные и взаимодополняющие для того, чтобы сконцентрировать в руках мужчин (отцов, мужей, патриархов, вождей, глав государств) весь «материальный и символический капитал».

То есть постижение идентичности и гендерной роли уже по определению предполагало страдание, борьбу за выживание рода, за обретение и закрепление властно-доминирующих функций. Таким образом, в самой программе и механизме патриархата изначально был заложен конфликт между полами, который затруднял достижение гендерного согласия, поскольку диалог может быть успешным лишь тогда, когда партнеры имеют одинаковые стартовые возможности. Этого как раз и не было, ибо иерархичность, власть, насилие, андроцентризм и сексизм – сущность и фундамент *мужской* культуры.

Именно при патриархате произошло более глубокое разделение половых и гендерных ролей и идеологически закрепился такой порядок, когда образ женщины создавался мужчиной, когда во всех областях жизни он, этот образ, определялся только через его волю и желание. Эта система функционировала и регулировалась посредством определенных отношений, четко очерченных ролей, установок в обыденном сознании, правовых, морально-этических и религиозных норм. И чем больше эволюционировали общества в плане экономического и технического прогресса, тем жестче складывалось половозрастное

разделение труда, тем хуже становилось положение женщин. Традиционная культура подчеркивала, закрепляла и использовала половой диморфизм, который цементировался культурными стереотипами.

С развитием обществ и государств от одной исторической эпохи к другой набор гендерных качеств все более формализовался, делался четко структурированным, имеющим незыблемые границы, не позволявшие гендерным характеристикам перетекать в ту или иную сторону. Для подобной ситуации имелось несколько причин. Во–первых, это было связано с желанием социумов разных уровней (от семьи и первобытных общин до полисов и государств), установив четкие социальные и морально-психологические рамки для своих членов, избежать ненужной неопределенности в исполнении людьми своих ролей и обязанностей и тем самым добиться устойчивости общественных структур. Во–вторых, с формированием патриархатных отношений, которые преобладают с незапамятных времен в большинстве культур и мировых цивилизаций, история человечества изначально складывалась как история мужского доминирования, где главной пружиной гендерных связей была четко выстроенная *иерархия мужских и женских статусов*, в рамках которой первым отводилась главенствующая, ведущая роль, а последним – второстепенная, подчиненная. И хотя предполагалось, что такая система должна строиться по принципу взаимодополняемости, эта норма вовсе не означала равноценности мужского и женского участия в жизненном процессе и их одинакового значения в глазах общества.

Подобный порядок вещей был характерен как для традиционных социумов Азии, Африки, Латинской Америки, античных греческих и римских обществ, так и для государств средневековья, нового и новейшего времени. В связи с этим Э. Гидденс делает вывод, что «хотя роли, которые играют в различных культурах мужчины и женщины, могут существенным образом различаться, до сих пор не обнаружено такое общество, в котором женщины обладали бы бульшей властью, чем мужчины»[10]. И, как эмоционально восклицает героиня пьесы А.Н. Островского, «у женщины несчастие заключается оттого, что она завсегда подо что-нибудь подвластна… Мужчины вообще счастливее женщин»[11].

Следовательно, главное и определяющее в данной иерархической системе гендерных связей – это *отношения власти и подчинения*. Захватив в свои руки кормило управления всем и вся еще на заре становления человеческого сообщества, мужчины и по сию пору не желают его выпускать из рук, считая оное своим главным приобретением, ежесекундно подтверждающим их маскулинность, их мужскую гендерную роль.

В формирующейся гендерной идеологии патриархатного общества основным тезисом является следующий: доминирующая маскулинность – это маскулинность тех мужчин, кому принадлежит власть. Власть – это неотъемлемая часть человеческих отношений в любой культуре, борьба за власть – основной движитель всех общественных конфликтов, включая и гендерные. Только тот, кто обладает всей полнотой власти, имеет возможность реализовать свои интересы и диктовать условия другим членам социума. В положении этих «других» оказываются представительницы женского пола. В системе патриархатных гендерных отношений они всегда являются объектом власти. Только завоевывая и принижая женщину, мужчина может чувствовать себя спокойно, не волнуясь о том, что пьедестал его, как маскулинного идола, может быть поколеблен. В этом плане интересны выводы Г. Рубин о том, что обмен женщинами в патрилинейных обществах является ключевым моментом гендерной системы, которая поддерживает патриархатный порядок. Именно этот обычай между племенами воспроизводит мужскую власть и структуру гендерной идентичности[12]. В данном акте А. Дворкин видит завоевание женщины как вещи[13].

Как верно в свое время отметил еще Ф. Энгельс, первыми классами в истории человечества были мужчины и женщины. Их отличает друг от друга не только неравноценный социальный статус, но и разное отношение к собственности, к праву выбора и самоидентификации. Ученые, исследующие историю Древней Руси, России XV–XX вв., Западной Европы, Азии и Африки приходят к единому выводу: с окончательным утверждением мужского господства в большинстве социумов наблюдается полнейшая победа мужского начала над женским во всех сферах человеческой жизни. Мораль, этика, политика, хозяйственные и имущественные отношения – буквально все подчинялось законам, выработанным патриархатным обществом, в которых на века было строго определено и закреплено место и роль каждого из полов[14].

Чтобы утвердить и обезопасить свое господство, патриархатные властные структуры прибегали и прибегают не только к методам гру-

бого насилия и физического воздействия. Они создают государственную идеологию, формируют общественную мораль, правила общественного поведения и стереотипы мышления, которые закрепляют жесткие гендерные роли для обоих полов. Но эта «жесткость», как показывает практика, в бульшей степени затрагивает женщин, а для мужской половины человечества негласно допускается *двойная мораль и двойной стандарт*.

На протяжении веков в патриархатном обществе преобладало мнение о том, что эталоны и критерии морали различны для обоих полов, более того считалось, что моральные нормы не являются обязательными для всех и в равной мере. Что было позволено господину (мужчине), то категорически не разрешалось подчиненному (женщине, крепостному, рабу).

Женщина оставалась полностью экономически зависимой от отца, мужа, братьев. Для незамужних девушек перспективы были поистине мрачными, и единственным путем к ее безопасности являлось замужество. Предполагалось, что цель брачных союзов заключалась в попытке социумов установить диалог между полами. Но хотя брак и семья рассматривались обществом и церковью как основополагающие столпы патриархальной системы, как один из важнейших институтов, где представители обоих полов должны были бы жить в согласии, в сотрудничестве друг с другом, на самом деле семейно-брачные устои являлись клеткой и цепями для девушек, сковывающими их волю и подавляющими их личность.

О репрессивном характере семьи много писал З. Фрейд. В своих работах «Психология масс и анализ человеческого “я”», «Неудовлетворенность в культуре», он объяснял это неодолимостью патриархальных ценностей. Данная идея была подхвачена и развита выдающейся английской писательницей Вирджинией Вульф в ее последнем романе «Между актов» (1938 г.)[15]. Анализируя жизнь английской семьи Хейнзов на пороге Второй мировой войны, она показывает драму непонимания и отчуждения между ее членами. Основываясь на данных известных в то время культурологических работ, посвященных истории мировой культуры, античной религии и искусству, романистка выработала собственные, близкие к феминизму, представления о происхождении и развитии европейской цивилизации, отдельных ее элементов, включая институт семьи. В. Вульф видит причину отри-

цательных сторон в брачных отношениях, включая их репрессивный характер, в том, что обществом, вернее, его памятью, были утрачены матриархальные ценности, в которых отсутствовал принцип власти, ушло преклонение перед женским началом, олицетворяемым в образе Богини жизни и плодородия, дававшей человеку способность почувствовать креативную энергетику мира и осознать свое подлинное «я». Отличительными свойствами новых ценностей, пришедших с патриархатом, стали власть, насилие, разрушение. Рациональное начало, дух собственности и соперничества вытеснили принципы свободы, гармонии, органического единства людей. Они отчуждаются друг от друга. «Их механически объединяют лишь интересы вождя. Власть мужчины влечет за собой отделение рассудка от телесных импульсов. Замкнутый на самом себе рассудок лишается креативной энергии и оказывается деструктивным по отношению к жизни»[16].

В отличие от радикальных феминисток В. Вульф никогда не считала «мужской дух» и «мужские ценности» изначально враждебными человеческой природе. Она выступала за гармонию обоих полов, полагая, что нарушение данного баланса ведет к упадку и саморазрушению цивилизации.

Однако главные действующие лица патриархатных культур думали и до сих пор думают иначе. Роли мужчин и женщин в семейно-брачных отношениях по-прежнему, как и много веков назад, дихотомично разведены и иерархично структурированы, а моральные нормы имеют андро- и фаллоцентристскую направленность, ставящую представителей разных полов в неравное положение. Эти установки прежде всего регулируют сексуальную сферу, отведя мужчине активную роль, а женщине – пассивную: она всегда в браке выступает как объект. Ограничения в интимной сфере касались только представительниц «слабого пола», велся строгий контроль за их сексуальностью. Христианская мораль вовсе лишала их этого чувства. Как считают исследователи, подавление женской сексуальности является одним из самых фундаментальных способов насилия и угнетения. Посредством этого мужчина подтверждал свою маскулинность[17]. Более того, специалисты считают даже порнографию симптомом и символом мужского контроля над женской сексуальностью и сферой властных отношений[18].

Нормы половой жизни, особенно укоренившиеся в христианстве, установили незыблемые клише о моногамности и гетеросексуальнос-

ти между полами. Таким образом, в течение столетий удавалось скрывать и существование поливалентной сексуальности, и тот факт, что мужчина по природе своей склонен к полигамии, что в наличии проституции виноваты не женщины, а мужчины[19].

Для «сильного пола» были вполне допустимы как добрачные, так и внебрачные половые связи. В целом право иметь сексуальные потребности признавалось исключительно за мужчиной. Многочисленные подвиги на любовном фронте, с одной стороны, внешне осуждались обществом, а с другой – являлись предметом восхищения и зависти представителей обоих полов абсолютно всех сословий. Недаром начиная с XIV в. и по сей день излюбленный герой романов, поэм, опер – Дон Жуан, этот символ неутомимого любовника и коварного соблазнителя. А термин *донжуанство* вошел в качестве понятия в психоанализ, который трактует его как стремление мужчин посредством своей сексуальной ненасытности утвердить свое естество (маскулинность) и власть над противоположным полом. Этот вывод подтверждается и тем, что донжуаны, имея сотни любовниц, совершенно не чувствовали какой-либо внутренней связи с партнершей. Им нужны были все новые и новые победы ради самих побед, более того, они презирали женщин за то, что они всегда им покорялись. Имя Дон Жуана стало «синонимом не утихающей, эгоистичной, настойчивой страсти»[20].

Как на Востоке, так и на Западе, наличие гаремов (в прямом и переносном смысле) всегда рассматривалось в качестве способа доказать могущество и власть в обществе. Об этом свидетельствует и право первой ночи в средневековой Европе, и сексуальные домогательства начальников в отношении своих сотрудников в современных обществах. Даже многие российские и европейские монархи, призванные быть апостолами христианской морали, презирали святость брачных союзов, отличались женолюбием и проповедовали религию чувственных наслаждений. Так, например, киевский князь Владимир (X–XI вв.), крестивший Русь, почти в каждом подчиненном ему городе имел по 200–300 наложниц, а французские Людовики имели десятки любовниц и фавориток.

Совершенно был прав выдающийся французский социолог и политолог прошлого века Мишель Фуко, который утверждал, что сексуальность – один из элементов властных отношений, с ее помощью возможны разнообразные формы контроля и подчинения не только представителей слабого пола, но и населения в целом[21].

Существуют теории, оправдывающие сексуальную распущенность мужчин особенностями их физиологии: самец якобы должен как можно шире распространить семя жизни.

Другие ученые отвергают эту идею, подчеркивая, что человек – существо социальное. В частности, специалисты при подготовке материалов для съемки документальных фильмов под общим названием «Мужчина и женщина» (2004 г.) для программы ТВ на канале ОРТ исследовали более 200 племен и народов, относящихся к различным культурам и проживающих в противоположных частях света, и пришли к единодушному выводу, что человек по своей природе моногамен, а полигамность обусловлена социальными причинами[22].

В большинстве мировых обществ, относящихся к самым разным временным периодам, социальный статус женщины, а следовательно, принадлежность ее к тому или иному слою иерархической системы определялись не ее личными качествами и заслугами, а положением ее семьи, отца, мужа. Таким образом, для представительниц «слабого» пола уменьшалось, а чаще всего сводилось к нулю значение их статусной субъективности и возможности личностных статусных притязаний.

Вне института брака женщина рассматривалась как неполноценный член общества, только через брак она могла повысить свой социальный статус[23]. Но и становясь женой она нечасто приобретала почет, уважение и общественную значимость. Как считал известный английский юрист второй половины XVIII в. Блэкстоун, женщина как гражданин вообще исчезает в тот момент, когда выходит замуж; все свои гражданские права она делегирует своему супругу. А тот в свою очередь формулировал (фабриковал) в своем сознании некий образ идеальной, подобно удобной игрушке, фигуры, которая в глазах общественной морали выступала как покорная жена и заботливая мать. Подобные женские добродетели призваны были определять и скреплять частную жизнь. К мужским же добродетелям относили самостоятельность, независимость ума, смелость, мужество, то есть диаметрально противоположные качества.

Как считали философы XVIII–XIX вв. (Ж.-Ж. Руссо и многие другие), если спутница «сильного» пола «попытается подражать мужским добродетелям, то превратится просто в низкую женщину и потеряет те качества, которые делают ее желанной и достойной уважения… Обычно имелось в виду, что чисто женские добродетели ниже муж-

ких. …женщины рассматривались как низшие существа, чьи достоинства часто простое отрицание тех, что приписывают мужчинам»[24]. Основной постулат Руссо – это то, что оценка добродетели зависит от принадлежности к полу[25]. Одно и то же качество трактуется по-разному в зависимости от того, проявляет его мужчина или женщина. В этом заключаются ханжество и парадоксы патриархальной морали.

Как считает американский философ и психолог К. Гиллиган, «те черты, которые, согласно традиции, определяют “добродетельность” женщины, – способность к заботе о других и отзывчивость – в то же самое время считаются дефектом ее морального развития»[26]. То есть «сильный» пол, следуя своему пристрастному отношению к представительницам другой половины человечества, готов не только применять двойную мораль, но и ставить морально-этические нормы и ценности, если это выгодно, с ног на голову. З. Фрейд, например, вообще рассматривал представления женщин о справедливости как компромисс, связанный с их отказом от слепой беспристрастности.

Известная феминистка XVIII в. Мери Уоллстоункрафт в работе «Защита прав женщин» (1792 г.) отвергала идею о существовании особых качеств и добродетелей, свойственных определенному полу[27]. Она считала, что человеческие качества не зависят от половой принадлежности их обладателя. По ее мнению, так называемая идеализация женских добродетелей привела к тому, что женщин превратили лишь в «ничтожные объекты вожделения», в которых воспитали привычку подчиняться и угождать мужчинам; это подорвало их силы и способности, задушило их потенцию для саморазвития личности. Мужской мир диктовал им правила игры, не допуская их к участию в общественной жизни, ограничив сферу их существования лишь домом и семьей.

Как писала известная социопсихолог Карен Хорни, «в этой идеологии отличия слабых (женщин. – *Н.К.*) трактовались как второсортность и доказывалось, что эти отличия – фундаментальные, неизменные, от Бога данные. Одна из задач такой идеологии – отрицать или скрывать существование борьбы полов»[28]. Так что **ни о каком сотрудничестве или диалоге гендеров в патриархатном обществе не могло быть и речи**.

И в какую бы эпоху мы ни заглянули, будь то античность, средневековье или новое и новейшее время, мы видим похожую картину: двойной стандарт морали, жизненных правил и установок для противоположных полов, торжество принципа иерархических отношений гендеров и домината власти мужчин.

Налицо, по выражению Симоны де Бовуар, насильственное ограничение горизонтов женщины, которая не могла не ощущать противоречивости каждого принципа и правила, каждой ценности, установленной обществом. Для нее не было секретом, что мужская мораль (в той части, что касается женщины) – сплошная мистификация. Мужчина высокопарно внушает ей свой кодекс чести и добродетели, но сам же исподволь склоняет ее к непослушанию; он даже оплачивает это непослушание, заранее рассчитывает на неповиновение и уповает на него; без женщины прекрасный фасад, за которым он укрывается, рухнет»[29].

Таким образом, характеристики мужского и женского создавались в зависимости от той иерархии ценностей, замешанной на двойных стандартах, которая сложилась по мере развития патриархальных систем. Поразительно, но факт, что сформированные еще древнегреческими философами теории и модели взаимоотношения полов продолжают жить до сих пор. Представления о маскулинности и феминности, возникшие в традиционных и античных обществах, являются основой современной стереотипизации мужского и женского поведения.

Исторические, этнографические, социально-психологические исследования показывают, насколько глубоко укоренились в сознании определенные образы мужчин и женщин. Возникшие мнения о типичных качествах каждого пола, предполагаемых или желаемых их особенностях закреплялись с течением времени в шаблонах, матрицах, которые накладывались на изменчивую действительность. Затем они превращались «в расхожие стереотипы, мнения и предрассудки, клише, упрощения, которые упорно не хотят исчезать, становятся односторонними и формальными и возвращаются вновь. С этими стереотипами очень трудно бороться, даже если они стали просто нонсенсом»[30].

На протяжении веков складывались эти характеристики, имеющие много общих черт в самых различных культурах мира[31]. Считалось, что мужчина должен быть волевым, активным, решительным, рационалистичным, агрессивным, прогрессивным, вариативным, самостоятельным, эгоистичным, целеустремленным, рассудочным; ему присуще творческое начало и стремление к соревнованию и достижению

цели; он склонен к абстрагированию и фантазии. Женщина же, напротив, должна обладать диаметрально противоположными качествами. Ей предписывалось быть пассивной, слабой, уступчивой, покорной, неприметной, скромной, кроткой, нерешительной, восприимчивой, бережливой, самоотверженной, верной, трудолюбивой; она не должна обладать самостоятельностью, творческим началом. Издавна считалось: пассивное – это женское, активное – мужское; у женщин доминируют чувства, душа, у мужчин – интеллект, мышление. Сфера духа – это мужское, сфера плоти, всего темного и природного – это женское. Подчеркивается и разный тип их умственных построений. Для представителя «сильного» пола свойственна иерархичность (движение сверху вниз) и дуалистичность мышления по принципу «или-или»; он думает в категориях господства, рационалистичность превалирует над чувствами. Представительницы прекрасного пола мыслят более комплексно, более дифференцированно, ближе к обыденной жизни; у них отсутствует иерархичность[32].

Иначе говоря, мужественность и женственность конструировались как оппозиционные категории с неодинаковой социальной ценностью. Патриархатная культура провозглашает все перечисленные выше качества как универсальные, Богом данные свойства, детерминированные биологическими особенностями полов. Здесь мы видим еще одну уловку «сильного» пола, некий идеологический трюк. Как утверждает С. Ушакин, «природные различия должны были быть сконструированы для того, чтобы оправдать различия социальные»[33]. Они в свою очередь затем фиксировались обществом и становились исходным моментом для регламентации типов поведения, которые впоследствии и считались типично женскими или типично мужскими, а для легитимизации подобных установок подводилась биологическая база.

Известный французский философ, писательница, теоретик неофеминизма Симона де Бовуар в своей всемирно известной книге «Второй пол» (1949 г., Париж) со всей убедительностью доказывает, что описанное выше распределение функций между полами навязано вполне определенными социально-историческими обстоятельствами на заре человеческой истории, что гендерные роли формируются культурой. Она считает, что биологические различия между женщинами и мужчинами не предполагают и не обусловливают их социального различия, отношения соподчинения[34].

Но первой, кто нанес удар по устоявшемуся в патриархатном обществе мнению о том, что представители противоположных полов от природы созданы для выполнения определенных хозяйственных и общественных обязанностей, была известный этнограф Маргарет Мид, которая в своих исследованиях, основанных на полевых материалах («Пол и темперамент», «Культура и мир детства», «Мужское и женское»[35]), показывает на примере из жизни племен Новой Гвинеи, что женщины и мужчины там исполняли совершенно различные роли, зачастую прямо противоположные принятым для каждого пола стереотипам.

Многие социологи, психологи и другие специалисты, изучающие гендерные проблемы, считают, что не существует фиксированных границ понятий маскулинности и феминности. Полагают, что каждая конкретная общественно-историческая ситуация в определенный временной период создает эти понятия заново. Но главное состоит в том, что они (эти понятия) формируются не отдельно друг от друга, а вместе, в тесной взаимосвязи и взаимозависимости.

Более того, как показывают конкретные материалы, в западной и восточной традиции эти характеристики и роли формируются по-разному; там наблюдаются неоднозначные подходы к определению и восприятию гендерных конструктов. И как следствие этого – дифференцированное отношение к статусу и положению женщин и мужчин. В различных цивилизациях существуют неодинаковые представление о «настоящем мужчине» и о «настоящей женщине» и поэтому обычаи, правила, морально-этические ценности там были по-разному жестки или мягки, консервативны или прогрессивны[36].

Так, например, в античных культурах Греции и Рима, у многих народов Средиземноморья, среди самураев Японии сексуальные объекты подразделялись не на мужчин и женщин, а на активных и пассивных, агрессивных и покорных[37]. Если у многих африканских народов, а также в Греции, Японии, Мексике, мужские и женские виды деятельности и обязанностей строго разграничивались и казались полярными, то среди других мировых обществ эти различия были не так резки и глубоки (Дания, Финляндия, Норвегия, Швеция)[38].

В первом случае (маскулинные культуры) преобладают семьи, ориентированные на жесткие гендерные ролевые позиции, а в государственном устройстве имеется склонность к тоталитаризму, а во

втором случае (феминные культуры) мы наблюдаем личностноориентированные семьи, которые способствуют усвоению равенства в гендерных ролях; для этих обществ показателен низкий уровень дистанции власти. То есть здесь мы видим, что феминные и маскулинные черты свойственны не отдельным личностям определенного пола, а целым нациям и государствам.

Об условности женских и мужских гендерных характеристик говорит и так называемый *синдром половой неидентичности*, для которого характерна неопределенность, неясность половых и гендерных ролей. Этому могут быть самые разные причины: социокультурные особенности среды, где растет и воспитывается ребенок, идеал, который он выбирает для подражания в качестве эталона человеческих и общественно значимых качеств. По мнению Хелен Б. Шаффер, если с раннего возраста мальчик был тесно привязан к матери, боготворил ее и в результате идентифицировал себя с ней и воспринимал себя как ее морфологическую часть, эта ситуация зафиксировала в его сознании ощущение своей личности как женской, а не мужской[39]. То же происходит и с девочками, привязанными к отцу. Яркий пример этому – судьба кавалерист-девицы Н. Дуровой. Она писала в своих записках, что ее главное чувство с раннего детства, когда она была лишена материнской любви и заботы (истеричная мать, не вынеся плача девочки, вышвырнула ее из кареты и та чудом осталась жива; Надежда воспитывалась отцом и его денщиком) – это «любовь к отцу и отвращение к своему полу» (как полу ее матери, как принадлежность к слабому и беззащитному существу), желание «выйти из сферы, предназначенной природою и обычаями женскому полу»[40]. Пройдя в юности путь смелого воина, Н. Дурова до самой старости сохраняла в одежде, образе жизни, в имени (она подписывалась фамилией Александров) лик мужчины.

Описанные состояния *гендерной некомфортности* личности часто приводили к *гендерной дисфории* (расстройству гендерной идентичности).

Встречаются и другие примеры, когда в одной личности проявляются в поведении и образе мысли черты обоих полов. Так, в своем докладе «Иванушка-дурачок как зеркало гендерного баланса» Н.Л. Пушкарева показывает, как этот сказочный персонаж – символическая фигура для русского фольклора – использует для достижения сво-

ей цели и успеха наряду с мужскими и чисто женские качества и уловки. Речь здесь идет о *нетипичной или альтернативной маскулинности*, что особенно свойственно русской национальной культуре, отличной от западной нормативной модели. Иванушки-дурачки проявляют такие свойства, как способность к состраданию, самоотречению, к заботе о ближнем, что более характерно для женщин. Но и использование подобных «женских» механизмов достижения успеха вовсе не означает отказа от иных важных признаков «мужского»[41].

Если обратиться к античной мифологии, где в образах богов и героев, в истории их жизни и в особенностях их характеров сфокусировались представления о мужских и женских качествах, то мы обнаружим немало примеров, в которых наблюдается неотдифференцированность гендерных ролей в одном лице. Самые яркие персонажи – это дочь Зевса богиня мудрости и войны Афина (Минерва), богиня-охотница Артемида (Диана). Но для нашей темы наиболее интересен образ Аталанты (см. обложку настоящей книги) – дочери аркадского героя Иаса[42]. Ее отец, огорченный тем, что у него родилась девочка, а не сын, выбросил ребенка, которого вскормила медведица и воспитали охотники. С детства она отличалась как самая быстрая бегунья и как отважная и смелая охотница, сразившая Каледонского Вепря. Аталанта была единственной женщиной-аргонавтом. Чувствуя в себе больше призвания к мужским занятиям, чем к женским (у нее не было ни малейшей склонности к чисто женским работам), она холодно отвергала ухаживания многочисленных претендентов на ее руку и сердце. Чтобы получить ее в жены, мужчины, по оговоренным ею условиям, должны были победить ее в соревновании в беге.

Никто не мог опередить гордую девушку. Пропустив жениха вперед, она в полном вооружении бросалась вдогонку, и, догнав, пронзала его копьем. Но вдруг на горизонте появился прекрасный юноша Гиппомен, которому благоволила Афродита, обещавшая ему помощь в его предприятии. В ходе соревнования, когда Аталанта, как всегда, опережала соперника, он бросал ей под ноги переданные богиней золотые яблоки. Следуя чисто женскому качеству – любопытству, она останавливалась, наклонялась, чтобы подобрать плод. Так продолжалось на всех этапах дистанции, что привело к ситуации, когда наша героиня впервые в жизни проиграла. Виной этому стало то обстоятельство, что она вышла из образа юноши, которому соответствовала

с детства, и попыталась взять на себя женскую роль, данную ей от природы. Однако брак не принес Аталанте счастья, поскольку ее уделом были дикие леса, лук в руках, а не супружеская жизнь. А славный представитель мужского рода – Гиппомен – сумел победить ее не мастерством и умом, а хитростью.

Аталанта – один из образов греческой мифологии, в котором в аллегорической форме выражается напряжение между мужской и женской сферами.

Видя вероломство мужской части населения и преимущества ее во всех областях жизни, представительницы «слабого» пола с детства понимали, что отведенная им обществом роль пассивной, подчиняющейся, неполноценной личности не может принести им счастья и возможности занять в социуме место наравне с их братьями, отцами, мужьями. Это рождало в них чувство обделенности, неуверенности в себе, ущербности и желание быть мужчинами, но не в сексуальном плане, а в социальном, т.е. налицо их стремление обладать качествами, возможностями, положением противоположного пола. Они не желали идентифицировать себя со своей женской ролью.

Эти мечтания женщин ошибочно трактовались носителями патриархатной идеологии, чьи взгляды выразил в своих теориях психоаналитик З. Фрейд, как «комплекс кастрации» или «комплекс зависти к пенису». Мужчины не могли допустить, чтобы их спутницы ступили на их игровое поле. Девочки, будь это в Европе, в Азии, в Африке или в России, воспитывались своими опекунами и матерями жестко в традиционных рамках, основанных на понятиях чисто «женских» характеристик, обязанностей, сфер труда, норм и социального поведения. Выход за рамки данных установок и представлений считался угрозой не только для фаллократии, но и, если следовать общественной морали, угрозой собственной женской идентичности.

По теории американского социопсихолога Сандры Бем, общество формирует систему общих культурных линз, включенных в социальные институты, культурный контекст, в повседневную жизнь. Затем эти линзы гендера исподволь усваиваются детьми, которые проходят социализацию в рамках определенной культурно-исторической среды. Ребенок сквозь призму этих линз автоматически усваивает и оценивает не только установленные обществом принципы взаимоотношения полов, но все принципы построения социальных и иных об-

щественных связей. Он/она конструируют свое «я», которое согласуется с культурными линзами и потому участвует в социальном воспроизводстве культурной системы.

Эти «однажды усвоенные характеристики стали продуцировать различия и неравенство между мужчинами и женщинами … на уровне психологической идентичности»[43], поскольку наша культурная система полового неравенства требует этого неравенства для своего воспроизводства. Эти так называемые линзы гендера, по мнению психолога, являются андроцентричными, поляризационными и биологически эссенциалистскими. То есть подобные гендерные схемы постоянно социально и психологически **воспроизводят гендерное неравенство** в интересах тех групп, которые уже имеют привилегированные позиции в обществе.

Иначе говоря, конструирование гендерной схемы патриархатным обществом и строгое следование ее букве имеет, выражаясь современным языком, социальный и политический заказ.

Можно присоединиться к мнению О.А. Ворониной, что существующие биологические и психологические различия между полами не так существенны, как важна их социокультурная оценка и интерпретация, а также построение властной системы на основе их различий[44]. Речь здесь идет о *гендерной идентичности*, являющейся фундаментом всей системы и структуры социальной идентичности личности, главный смысл которой выражается в символически ритуальной статусности, маркирирующей *мужское* и *женское*. Осознание и принятие этих моделей позволяет человеку не только ощутить свою индивидуальность, но и вписаться в более широкий социальный контекст, стать одним из механизмов общественной системы.

Как считают современные исследователи, гендерная идентичность несинонимична понятиям сексуальной и полоролевой идентичности, поскольку является более широким понятием и включает в себя образ человека в целом (характеристику, поведение, образ мысли, систему ценностей, статус, одежду, прически и т.п.). Гендерная идентичность усваивается индивидом в процессе социализации, общения с родными, друзьями и окружающими его людьми по мере ознакомления с правилами общественной жизни, зафиксированными в «домостроях», кодексах, актах, правовых нормах, в результате своего личного опыта. Поэтому ее следует рассматривать как незаконченный результат. В

течение жизни она наполняется различным содержанием в зависимости от социальных и культурных изменений, а также от собственной активности личности[45]. При этом индивид вынужден постоянно справляться со все новыми общественными запросами и соответствовать изменяющимся нормам. Подобные изменения должны быть включены в его прежнюю идентичность, даже если они не вполне согласуются с его изначальными ценностными ориентациями. Когда мужчине или женщине не удается сделать этого и придти в согласие с самим собой или с обществом, то наступают тяжелые личностные конфликты, приводящие к *размыванию* или *кризису идентичности*. Если индивид чувствует, что он не соответствует установленным тем или иным социумом (племенем, общиной, семьей, трудовым коллективом, государством и т.п.) социальным, психологическим или физическим параметрам, то эта ситуация приводит к снижению его самооценки, к появлению чувства неполноценности и в конце концов – к кризису личности. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что следование устаревшим клише идентичности, не соответствующим настоящему времени, может существенно сдерживать развитие индивидуальных качеств субъектов. Поэтому для нормального функционирования человека в общественной среде так важен поиск и обретение своей гендерной идентичности.

Осознание гендерной идентичности индивидом предполагает восприятие своей собственной целостности. Однако следует подчеркнуть, что данный процесс заключает в себе два равноценных и взаимосвязанных аспекта.

Во-первых, это самоидентификация самого себя в соответствии с нормами, установками, запросами социума, с его ценностными ориентациями. Здесь для индивида очень важно оправдать ожидание общества и услышать с его стороны одобрение, а также идентифицироваться с другими людьми, принадлежащими к его кругу или одинакового с ним статуса (по полу, возрасту, социальному положению, месту в обществе, коллективе, в культуре и т.п.). В данном случае человеку как прилежному ученику хочется получить положительную отметку от символического учителя.

Во-вторых, это личностная идентичность, когда индивид осознает свою самость, свою уникальность, неповторимость, непохожесть на других людей; когда рассматривает себя как частицу Мира со своими индивидуальными чертами. В данной ситуации человек учится быть свободным и независимым от общественных норм и стереотипов. Он находит в себе силы и способности, чтобы не только быть услышанным, но и пойти наперекор сложившимся устоям. Здесь для него мнение толпы и собратьев не так существенны, как чувство самоуважения, самодостаточности, собственного достоинства. Важно, как сам человек себя категорирует.

Нередко эти два типа гендерной идентичности могут войти в противоречие друг с другом, создавая конфликтное состояние как внутри самой личности, так и между ней и обществом.

Если для представителя «сильного» пола в процессе утверждения своей идентичности важны и доступны оба аспекта, то для женщины вторая сторона познания идентичности значительно затруднена, а нередко и вовсе забаррикадирована обществом посредством всевозможных табу, социально-нравственных, правовых и прочих препон.

Патриархатные структуры еще с глубокой древности определили две основные и, по их мнению, единственные гендерные идентичности – мужскую и женскую, отправной точкой для которых служили признаки того или иного пола, их полоролевые функции и социальная статусность. Считалось, что главное для индивидов – это категоризация себя как представителя мужской или женской социальной группы.

В процессе самоидентификации личности того или иного пола человек «из общего ассортимента средств самовыражения выбирает определенные символы, которым он стремится следовать, что позволяет ему занимать различные статусные позиции»[46]. Прежде всего определяющую роль в поляризации индивида играет его идентификация с матерью и с отцом и осознание различия между ними. Для мальчика «отец» является знаком-символом мужественности, а не просто родителем и человеком мужского пола. Взрослые поощряют маскулинность и не одобряют феминность в чертах и поведении ребенка. С младенчества для юноши нет большего оскорбления, чем сравнить его с девчонкой. Идеология мужественности и обесценение всего женского – вот центральная идея мужской идентичности.

В оценке женской идентичности патриархальной моралью подчеркивается прежде всего ее биологическая составляющая в ущерб социально значимой[47], внедряется представление о неполноценности и ущербности женщины, ее вторичности[48]. Девочка растет, осознавая,

что мальчик, мужчина для общества имеет бульшую по сравнению с ней цену и в человеческом, и в духовном, и в культурном плане. По мнению Симоны де Бовуар, женщина в патриархатной среде представляется негативом мужчины, отсутствием, сталкиваясь с которым мужская идентичность определяет себя.

Что же на самом деле скрывается за фасадом патриархатной идеологии? Как замечает И.С. Кон, мужчина утверждает свою маскулинность и идентичность только благодаря женщине, а женщина – только благодаря мужчине. Их качества (половые, гендерные) формируются только во взаимодействии друг с другом, на фоне друг друга[49]. Мужская идентичность, по словам С. де Бовуар, нуждается в женщине как в Другом, через которого и в противовес которому она, эта идентичность, могла бы себя определить в позитивных терминах[50]. А В. Вульф рассматривала женщину как зеркало для мужчины.

Несмотря на то, что участь женщины была трагичной, мальчик находился в психологическом плане в более сложном положении, чем девочка. С рождения до двух-трех лет лет он был тесно связан с телом и личностью матери, первые уроки воспитания он получал от женщин. И когда он вступал в период взросления и его наставниками становились люди его собственного пола, мальчик должен был резко сменить свои ролевые и психологические установки, порвав с женским миром, чтобы вступить полноценным членом в сообщество мужчин. Так происходила ломка и корректировка его идентичности.

Но порвать с пуповиной матери, которая любила и согревала его, не так-то просто. Для этого нужны болезненные, резкие, жесткие и порой жестокие усилия и способы отталкивания. Вот для чего патриархатной культурой был создан миф о двух разных, противоположных мирах, разделяющих общество, о неизбежной дихотомии, оппозиции мужского и женского, замешанной на идее гендерного неравенства.

Если проанализировать философию и идеологию множества патриархатных систем от традиционных обществ Африки, мусульманского Востока, великих культур Индии, Китая, Японии до христианских культур Европы и России, то абсолютно везде мы обнаружим одну и ту же картину мира, как реального, так и потустороннего, в качестве базовой модели Вселенной[51]: деление всей сферы человеческого существования на два изолированных друг от друга пространства – мужское и женское. Мужчина предназначен для жизни вовне, публичной, широкой; женщина – для жизни внутренней, домашней, близкой. Эта **пространственная сегрегация** «слабого» пола затрагивала и бытовую, и социальную жизнь. В традиционных обществах Тропической Африки, в Полинезии и в доколумбовой Америке существовали мужские дома и мужские территории, охраняемые ритуальными масками, куда жительницы селений не допускались. Во всех жилищах от дворцов до деревенских изб издревле имелись «мужские» и «женские» половины. Женщинам запрещалось присутствовать наравне со своими отцами и мужьями на трапезах, в ритуалах, в общественных местах. Например, на Руси только со времен Петра I разрешалось приглашать жен и дочерей на увеселительные ассамблеи.

Абсолютизация исторически сложившегося полового разделения труда, намеренно неправильная расстановка акцентов в дихотомии мужское/женское патриархатной идеологией приводила к искаженной трактовке ценностей маскулинного и феминного. Если в большинстве мировых культур все сущее делилось по следующему «символически-половому» признаку, как-то: верх/низ, правое/левое, внутренний/внешний, внутри дома/вне дома, восток/запад, север/юг, вперед/назад, чет/нечет и т.п.. – это должно было означать наличие двух равноценных частей, составляющих одно целое, которое не может существовать без данного единства[52].

Изучая народную культуру славянских этносов, М.М. Валенцова приходит к выводу, что «мужское и женское вместе необходимы в каждом живом существе и символически – в каждом предмете». Она считает, что несмотря на резкое разделение этих двух начал, довольно сильна тенденция их объединения, образования пар, а также «до-создание, достраивание каждого из этих начал до целого (тенденция, переживаемая также и в языке), поскольку они оба должны гармонично соединяться и в индивидуумах, и в социумах, и в природе»[53]. Однако, ставя во главу угла идею об оппозиции, а не о взаимодополняемости двух гендерных начал, мужское восприятие мира делало упор на асимметричности мужских и женских качеств в пользу «сильного» пола[54]. И поэтому на первый план в языковых метках-символах выпячивались такие антонимы, которые подчеркивали различие и антагонизм: хороший/плохой, сильный/слабый, правый/виновный, активный/пассивный, волевой/покорный, возвышенное/низкое и т.п.

Оценивая подобную ситуацию, языковед А.В. Кирилина констатирует, что язык фиксирует картину мира с мужской точки зрения, он андроцентричен, поскольку рисует картину мира с точки зрения «сильного» пола, где женское предстает в основном в роли объекта, в роли «Иного» «Чужого», «Другого» или, что нередко, вовсе игнорируется[55].

Имея основную цель отгородиться непроницаемой броней и стеной от женского мира, противопоставить себя ему, патриархатная культура делала ставку на разъединение, соперничество и конфликт. Попытки женщин наладить хоть какой-то диалог в большинстве случаев отвергались с ходу, это было ниже мужского достоинства. Поэтому очень важно подчеркнуть, что в далеком и недалеком прошлом налицо была не борьба полов, а сражение мужского начала с женским. Причем оно велось по преимуществу с невидимым противником, поскольку женщина до конца XIX в. почти не имела собственного общественного лица, возможностей и сил для достойного отпора на равных.

Этот бой с тенью нам напоминает печальную историю с Борисом Годуновым, имевшим нечистую совесть, когда ему мерещились «мальчики кровавые в глазах». Так и представителям мужской культуры все время чудится несуществующий противник и соперник в лице всего женского пола.

Жажда первенства и доминирования, которая рождается вместе с мужчиной и сопровождает всю его жизнь, одновременно формирует у него и чувство страха потерять свое мужское достоинство и лидирующее положение. Как полагает Э. Гидденс, многие конфликты в обществе, включая и конфликты между полами, происходят из-за борьбы за власть, будь это на уровне государства, полиса, общины или семьи[56]. В основе этой борьбы – столкновение противоположных интересов, взглядов, стремлений.

Констатируя тот факт, что в основе всех гендерных отношений лежит извечный **конфликт** и что это неоспоримая реальность, многие философы, социологи и культурологи считают, что его нельзя устранить при помощи одного лишь желания достичь стабильности во взаимодействии полов. Так, например, известные представители функциональной школы Т. Парсонс и Р. Бэйлс полагают, что сложившаяся в патриархатных обществах дифференциация полов не может привести к единству и устойчивости вследствие сформировавшихся в социумах секситских норм и ценностей, которые способствуют тому, что в

основе гендерного конфликта всегда лежит принцип и система господства и подчинения[57].

Конфликтологический подход при рассмотрении характера взаимосвязей мужчин и женщин нам представляется наиболее правильным и перспективным. И поэтому нельзя не согласиться с мнением В.Н. Кириллиной в ее статье «Гендерный конфликт как фактор политических изменений» о том, что «анализ гендерных отношений с позиции конфликтологического подхода дает возможность исследовать содержание, сущностные характеристики взаимодействия мужчин и женщин в конкретно-историческом и социально-политическом контексте. Являясь по своему характеру междисциплинарным и комплексным, конфликтологический подход позволяет увидеть перспективу развития гендерных отношений во всей многоаспектности этого процесса, выявить особенность динамики гендерного конфликта в современном обществе.

Предметом гендерного конфликта служит **конфликтное взаимодействие** (выделено мною. – *Н.К.*), возникающее между мужчинами и женщинами, детерминированное вполне реалистическими причинами, а не только биологическими»[58].

Следует отметить, что понятие «конфликтное взаимодействие» как нельзя лучше отражает истинный характер гендерных связей. Но в мужском сознании упор делается на слове «конфликтное» и из поля зрения выпадает слово «взаимодействие».

Стремясь искоренить в самом зародыше у женщин активное начало и не дать им выйти из клетки гендерных норм и стереотипов, носители принципов патриархата еще на заре человеческой истории выработали свою особенную линию поведения по отношению к противоположному полу, в основе которой лежала **агрессия**, впоследствии превратившаяся в идею **мизогинии** (женоненавистничества) и выразившаяся в политике дискриминации женщин.

Касаясь истоков и происхождения мужской агрессии по отношению к спутницам жизни, И. Корчагина верно подмечает, что «унижая свою соплеменницу, издеваясь над ней, отнимая у нее имя, собственность и власть, он может найти в себе скрытые ресурсы для продолжения жизни»[59]. То есть этот агрессивный посыл в сторону женщин, родившись в древности среди первобытных племен, когда не каждой мужской особи доводилось и разрешалось участвовать в борьбе за сам-

ку в брачных ритуалах, дожил до наших дней, прочно застряв в подкорке мужского мозга.

«Природа присудила мужчине жить в вечном страхе перед женщиной; а вдруг не получится, вдруг мужская сила подведет?»[60]. Считая, что партнерша, как и все представительницы ее пола, связана с темными магическими потусторонними сущностями, он всегда боялся, что она похитит его мужскую энергию. И эта скрытая или явная враждебность, превратившаяся в некий атавизм и дошедшая до наших дней, есть суть общих причин, основ для той подозрительности, которая возникает между полами с такой легкостью и регулярностью[61].

Проводя эту мысль, К. Хорни не считает, что подобная настороженность, возникающая у гендеров в процессе их взаимодействия, связана непосредственно с конкретной личностью партнера; она имеет отвлеченно-обобщенный характер. Это – агрессия к «Другому», «Иному», «Непохожему».

Как писал З. Фрейд, с раннего детства подростки замечают, что у представительниц противоположного пола отсутствует детородный орган, который, по их мнению, либо ими утерян, либо они подверглись кастрации, т.е. стали неполноценными людьми. Для мальчиков данный факт равносилен ущербности человека, которого нужно отторгать[62].

И если австрийский психоаналитик пытался приписать и женщинам агрессивные чувства к мужчинам, объясняя это «комплексом кастрации» и «завистью к пенису», что лежит якобы в основе их ощущения своей второсортности, то большинство исследовательниц феминистского направления по-другому видят истоки и причины агрессивности и оппозиционности во взаимоотношениях обоих полов. К. Хорни объясняет это так: любой человек обычно не замечает собственных враждебных побуждений и, под давлением бессознательного чувства вины за них, склонен приписывать такие побуждения партнеру. В своем докладе «Недоверие между полами» она подробно раскрывает суть своей теории, полагая, что способность женщины к деторождению, ее животное могущество восхищало другую половину человечества; с другой стороны, эти ее качества вызывали и противоположную реакцию последних. Ибо, считает исследовательница, «противно человеческому естеству испытывать восхищение и не держать зла на того, чьими способностями не обладаешь. Так, минутная причастность мужчин к сотворению новой жизни становится для него

сильнейшим стимулом к созданию чего-нибудь нового, еще небывалого. И он создает то, чем мог бы гордиться. Государство, религия, искусство и наука – в сущности его творение, да и вся наша культура носит отпечаток маскулинности»[63]. Однако успехи и удовлетворение от этих созидательных действий, достигнутых путем сублимации, «не могут полностью возместить нечто, чем мы не одарены от природы. Это и составляет ядро **завистливой обиды мужчин на женщин** (выделено мною. – *Н.К.*). Она выливается даже в наши дни в оборонительных маневрах мужчин, направленных против угрозы вторжения женщин в их владения»[64].

Подобное отношение мужчин к женщинам, эти скрытые и явные сшибки качеств и возможностей обоих полов закреплены в общественной морали и в обыденном сознании, в системе двойных стандартов. То, что позволяется «сильному» полу, запрещено «слабому».

Зарождение и формирование чувства враждебности между полами является одним из ключевых моментов осознания своей гендерной идентичности. В процессе социализации детей и подростков с раннего детства им внушали мысль о том, что мальчики и девочки обладают различными, противоположными качествами, что их социальные роли резко отличаются друг от друга, что в основе их отношений лежит антагонизм и соперничество, что мужской и женский миры изолированы и неравнозначны. Выработанная обществом система запретов и ограничений во взаимоотношениях полов толкает юношей и девушек на проявление агрессии друг к другу, которая, впрочем, носит по большей части символический, шуточный характер: взаимные насмешки, оскорбления, непристойные шутки, имеющие сексуальную подоплеку, драки понарошку. Подобное поведение широко практиковалось в традиционных обществах Африки, Латинской Америки, в Полинезии и у многих других народов. В современных европейских странах и в России это атавистическое агрессивное чувство проявляется, как показывают исследования психологов, чаще всего у детей дошкольного возраста и гораздо реже у школьников-подростков.

Иными словами, естественная тяга представителей обоих полов друг к другу сдерживалась патриархатной моралью, а система запретов производила механизмы отталкивания, и диалог заменялся соперничеством.

Боязнь мужчин потерять себя, свои маскулинно-властные черты, раствориться в другом человеке (в данном случаев в женщине) – все

это побудительные мотивы их агрессивного поведения, которое носит характер самообороны. Но помимо охранительных и защитительных функций подобный образ действий порожден страхом потерять власть и разрушить замкнутый мир мужской культуры, в пределах которого жизнь женщины и ее ментальность заключены в жестких рамках классово-гендерной системе координат[65].

Поэтому различные жизненные трудности нередко толкают представителей «сильного» пола к проявлению насилия к своим спутницам жизни, что также является одним из способов предъявить свою мужественность и свою гендерную роль. Как считает профессор психологии Калифорнийского политехнического института Шон Меган Берн, особенно это касается таких ситуаций, когда «кто-либо ставит под сомнение их самоуважение или общественное положение, а мужчины представляют, что в глазах других их пассивность будет оценена негативно. Женщины, наоборот, испытывают смущение, если им пришлось проявить агрессию на людях»[66].

Статистические данные свидетельствуют, что факты жестокого обращения с представительцами «слабого» пола достигают высоких процентов. Чаще всего грубое сексуальное насилие и избиение своих жен, дочерей, матерей, подруг имеют место среди тех слоев населения, которые в большей степени подвергаются дискриминации и угнетению, находятся в зависимом и эксплуатируемом положении.

Если в отдельных первобытных обществах проявление агрессии считалось обязательным доказательством мужской гендерной роли, то в современных культурах общественная мораль и право не поощряют проявление физической агрессии у взрослых мужчин, хотя во многих странах Европы (в Англии, Франции, Германии и др.) официально разрешалось вплоть до конца XIX в. бить своих жен, это было не только правом, но и обязанностью «сильного» пола. В межличностных взаимоотношениях полов без повышенных эмоций обойтись трудно. Как правило, в большинстве случаев это выражается посредством косвенной (критические замечания, распускание слухов, прерывание на полуслове, инсинуации без прямого обвинения и поведение типа «отстань от меня», какие-то действия наперекор партнеру и т.п.), вербальной (нецензурная ругань, перебранка, повышение тона голоса) или психологической агрессии[67].

Как в прошлой, так и в современной истории можно обнаружить немало фактов, когда целые культуры и государства делали установки

на агрессивную политику. Д.А. Халтурина в своем докладе «Война и статус женщины в кросс-культурной перспективе» отмечает, что в милитаризированных обществах, ведущих частые захватнические войны, высока сегрегация между полами, резко повышен социальный статус мужчин и значительно снижен статус женщин, поскольку основная ставка в данный момент делается на мужественность и мужское превосходство. В этот период представительниц противоположного пола чаще психологически и физически унижают[68].

Интересны в этом плане выводы, сделанные Зиллой Айзенстайн (Итака Колледж, США) в ее статье «Феминизм после 11 сентября». Исследуя состояние мирового сообщества после этих трагических событий, потрясших весь мир, исследовательница посвящает свое эссе тому, чтобы показать, как права женщин «в качестве сложного дискурса… в качестве комплексного символического являются позициями, исходя из которых можно понять сложность глобальной борьбы за власть в данный момент[69]. Она утверждает, что «маскулинистская милитаристская ментальность доминирует по обе стороны преславутого разделения Восток/Запад… По обе стороны от этого разделения существуют общие, пусть выражаемые по-разному, основополагающие отношения, особенно касающиеся мужских привилегий. Ни одна сторона не демонстрирует готовность принять полное экономическое и политическое равноправие женщин или их сексуальную свободу. В этом смысле между этими двумя сторонами всегда присутствовала определенная текучесть на арене женских прав и обязанностей. Навязывание Талибаном чадры и развертывание истребительных женских частей в армии США используются для того, чтобы преувеличить и представить в ложном свете данное состояние оппозиции…

Пытаясь осмыслить ситуацию после 11 сентября, я ощущаю необходимость определить и увязать эту разрушительную силу с привилегированной маскулинной властью. Необходимо обнародовать нынешний процесс замалчивания уникальных женских голосов… Женщины в течение десятилетий боролись с Талибаном и сопротивлялись ему так же, как и другим формам мусульманского фундаменталистского женоненавистничества. Женщины всей Земли продолжают сопротивляться всегда проявляющемуся во всех войнах гендерному апартеиду и сексуальному терроризму: в Боснии, Чечне, Руанде, Алжире, Нигерии и Палестине… 11 сентября следует рассматривать также в

связи с тем, как привилегированный мужской патриархат управляет собственной иерархической системой превосходства. Многовековой страх и ненависть к женской сексуальности... низведение до женских и семейных ролей, определяет контекст всех существующих экономик. Глобальный капитализм нарушает первозданный иерархический сексуальный порядок и пытается вылепить жизнь женщины в соответствии с новейшими потребностями, определяемыми противостояние Восток/Запад»[70].

Сказанное выше еще раз со всей убедительностью подчеркивает агрессивную сущность патриархатной культуры как в прошлые века, так и в современном мире. Во всех обществах господствует репрессивная половая мораль, общественная агрессия по отношению к лицам женского пола, которые высказывают стремление нарушить гендерные границы и добиться перемены своего гендерного статуса, разрушить веками устоявшуюся модель патриархатной системы, фундамент которой покоится на принципах сексизма и иерархичности отношения между полами при мужской доминате.

Используя марксистскую терминологию, известный французский теоретик феминизма Моник Виттинг (1935–2003) в своей известной работе «Прямое мышление и другие эссе» пишет, что, подобно тому, как правящий класс присваивает труд рабочего класса, общество апроприирует женский труд по воспроизводству вида, воспитанию детей, выполнению домашних обязанностей, выдавая данное положение вещей как биологически обусловленное, что есть «примитивная концепция», являющаяся следствием так называемого «прямого мышления», функционирующего во всех сферах патриархатного общества. Характерной особенностью такого «прямого мышления» является потребность в «Другом/Отличающемся», и это не кто иной, как доминируемые, угнетенные слои, т.е. те, кого подавляет маскулинное гетеросексуальное общество: женщины, негры, маргиналы, гомосексуалисты, лесбиянки и многие-многие другие «инаковые»[71]. Недаром некоторые феминистски настроенные исследователи называют женщин «сексуальным меньшинством», а сексизм ставят рядом с такими негативными явлениями, как расизм и гомофобия.

Термин *сексизм*, никак не связанный ни с сексом, ни с эротикой, происходит от английского слова *sex* (пол). Он возникл в 60-х годах XX в. в американском женском движении по аналогии с расизмом и означает

дискриминацию женщин по признаку пола, которая предполагает превосходство мужской части населения в физических и интеллектуальных проявлениях и недооценку женских качеств, неравенство шансов для последних, их двойное (семейное и общественное) угнетение и сексуальную эксплуатацию. По мнению многих феминологов, понятие *сексизм* более подходяще, чем *патриархат*, для обозначения властных отношений между полами.

Главный, глубинный смысл сексистской философии представителей маскулинной культуры заключается в том, что женщина в нем рассматривается в первую очередь как пол (биологическое существо), а не как гендер (общественное лицо).

Большинство трудов философов, историков, социологов, политологов и представителей иных наук с античных времен и до самого последнего времени были писаны с точки зрения доказательств **андроцентричности** существовавшей ранее истории, где главным действующим лицом и носителем общечеловеческих ценностей был исключительно мужчина, а сексизм в отношении женщин в большинстве мировых культур объявлялся естественным следствием особенностей их анатомического и биологического строения.

Мыслители от Платона и Аристотеля до Руссо, Канта, Шопенгауэра, Вейнингера, Фрейда и многие многие другие деятели фаллоцентристской науки сходились во мнении, что представительницы женского пола являют собой как бы «недоделанного» или «бессильного» мужчину, а все ее свойства и характеристики – это следствие какого-то определенного недостатка. В своем женоненавистничестве они вывели женщин за пределы человеческого, исключили их из сферы цивилизации[72], низвели до статуса *отсутствующей личности* и *объекта без лица*. З. Фрейд не понимал женщин и называл их «черным континентом», его теории о них «представляли собой наивные рационализации мужских предрассудков»[73]. А немецкий философ-идеалист О. Шпенглер (1880–1936) писал, что женская культура лишена историчности, что представительницы «слабого» пола могут обрести свою историю только через мужчину, что их попытки приобрести историчность, культуру – бесплодны[74]. Недаром его идеи были горячо восприняты фашизмом.

Единственное оправдание существования женщины, по мнению их отцов и мужей, – это деторождение, домашняя работа и сексуаль-

ное удовлетворение, которое она дает своему хозяину, господину и покровителю. Только эти ее функции признавались мужчинами и они тщательно старались их культивировать и абсолютизировать. В то же время патриархатное мышление всегда лишало любовь женщины серьезности и веса, пыталось умалить ее значение, превратить в ничто.

Таково, по мнению профессора Калифорнийского университета Джудит Батлер, «всеобъемлющее состояние культуры (читай «патриархатной» – *Н.К.*), в котором жизнь женщины либо представлена в ложном свете, либо не представлена вообще»[75].

По мнению крупнейшего французского феминистского теоретика, ученицы Жака Лакана, Люси Иригарэ, «для мужчины женщина традиционно представляет собой потребительскую стоимость, прибавочную, меновую стоимость в среде мужчин; другими словами, она есть товар… женщины фаллически маркируются своими отцами, мужьями, сутенерами. Это клеймо и определяет их стоимость в сексуальной коммерции. Женщина всегда не больше, чем лишь локус более или менее состоятельного обмена между двумя мужчинами… Так сохраняется ситуация отсталости женщин, происходящей от их подчиненности в культуре и культурой»[76].

Подобную мысль еще ранее высказала Симона де Бовуар в книге «Второй пол», где писала, что утвердить свою, собственную, отличную от устоявшихся в патриархатном обществе норм, позицию в мире женщине мешает мужчина, стремящийся превратить ее в объект потребления, в несамостоятельное, ущербное существо.

В этом контексте, считает Л. Иригарэ, женский «кастрированный» субъект может восприниматься только как желаемый – то есть неспособный к самостоятельному желанию. «В таком случае позиция женщин в классическом психоанализе и в традиционной культуре определяется как “дополнительная” по отношению к мужской позиции»[77].

Выход из создавшейся ситуации эта исследовательница видит в **разрушении фаллоцентристского статуса женщины** в культуре, когда женщина функционирует только в качестве объекта присвоения или обмена мужчин: ведь такая система не способна понимать женщину в женско-ориентированных автономных терминах, в которых проявляется женская специфичность. А для этого необходим пересмотр процессов социализации в культуре и реорганизации культурных и социальных практик репрезентации[78].

На наш взгляд, помимо прочего, носителям идеологии патриархата следует посмотреть объективно на самих себя и понять, что многие их теории и постулаты возникают из их собственных (мужских) недостатков и комплексов. Об этом иногда проговариваются они сами.

Так, Э. Фромм считал, что предрассудки З. Фрейда относительно «слабого» пола – это «взгляды тех мужчин, которым требуется господство для сокрытия своего страха перед женщинами»[79]. А О. Вейнингер полагал, что низкое мнение Шопенгауэра о женщинах «объясняют тем, что однажды, гуляя с ним, венецианская девушка загляделась на проскакавшего мимо более красивого физически Байрона. Словно худшее мнение слагается у того человека, кто меньше всего пользовался расположением у женщин»[80].

Что касается самого австрийского философа и писателя Отто Вейнингера, жившего в конце XIX в., то его «презрение к женскому, – по мнению известного современного психоаналитика Назипа Хамитова, – есть попытка освободиться от себя; она создает иллюзию усиления и увеличения мужского»; «эротическое одиночество Вейнингера есть тайная причина его несвободы и зависимости от женского рода»; «сама гениальность Вейнингера есть результат существования в его Я рядом с мужским мощного женского начала»; «не найдя достаточно мужественной женщины-дополнения, он начинает ненавидеть женщину в себе. Эта ненависть выплескивается в презрении ко всему женскому роду… Женщина внутри погибает, но вместе с ней должен погибнуть сам Вейнингер…»[81].

И действительно, написав книгу «Пол и характер», этот молодой человек, проживший всего 23 года, покончил с собой. Размышляя о причинах столь трагического конца талантливого писателя, Д. Мережковский разъяснял, что Вейнингер «коснулся вопроса о двух полюсах мира, о бытии и небытии, о мужском и женском в их вечной, нездешней противоположности» – «и жизнью поплатился за одно прикосновение к этой сложной и потаенной теме»[82].

Андрей Платонов, с сочувствием отнесясь к трагической судьбе этого философа, вместе с тем не разделял его многие теории, особенно касаемые характера и личности женщины. Он писал: «Я мог бы опровергнуть эту книгу от начала до конца... Нас эта книга интересует как вопль погибающего – ибо, вынув душу из мира – женщину, – Вейнингер зашатался и исчез в вихре безумия…»[83].

Этот пример – наглядное свидетельство того, как порочно и опасно стремление разъять человека на две неравнозначные половинки – два пола и резко противопоставить их друг другу, забывая при этом, что они составляют одно неразрывное, органическое целое.

Как образно выразился индийский ученый Руп Рекха Верма, «история мужчины и женщины – это история чудовища и нимфы, разыгранная и выстраданная обоими до старости и неверно представленная с точки зрения как мужчины, так и женщины. Каждый из них видит другого и самого себя в искаженном зеркале мифов и пристрастий, определивших концептуальную структуру воззрений и интерпретаций относительно различия между полами. То, что женщины как класс занимают в этой истории невыгодную позицию, отмечалось не раз. Однако … и мужчина поставлен в невыгодное положение. Самим фактам придания женщине статуса неполноценного существа, чего-то меньшего, чем личность, мужчина приобретает облик жестокого чудовища. В результате возникает образ недо- и сверхчеловеков; в обоих случаях отсутствует личность – нормальное человеческое существо»[84]. Эта ситуация, по мнению исследователя, оборачивается взаимными потерями для обоих представителей полов.

Продолжение следует[85].

---

[1] *Полторацкая Н.И.* Книга Жиля Липовецкого «Третья женщина» в контексте современной культуры // *Липовецкий Жиль.* Третья женщина. СПб., 2003. С. 444.

[2] *Ушакин С.* Поле пола: в центре и по краям // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 82; *Кон И.С.* Лики и маски однополой любви. Лунный свет на заре. М., 2003. С. 118.

[3] *Масгроу Пегги*. Женщины в Библии. М., 1995.

[4] *Бутовская М.Л.* Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции. М., 2004. С. 12.

[5] *Ярская-Смирнова Елена.* Одежда для Адама и Евы. М., 2001. С. 4.

[6] *Воронина О.А.* Феминизм и гендерное равенство. М., 2004. С. 10.

[7] *Айвазова С.Г.* Патриархат // Словарь гендерных терминов. М., 2002. С. 169–170; *Малышева Марина.* Современный патриархат. Социально-экономическое эссе. М., 2001.

[8] *Мольтман-Вендель Э.* И сотворил бог мужчину и женщину (Феминистская теология и человеческая идентичность) // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 92–94.

[9] *Рубин Гейл*. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола // Антология гендерной теории. М., 2000. С. 99–113.

[10] *Гидденс Энтони.* Социология. М., 1999. С. 164.

[11] *Островский А.Н.* За чем пойдешь, то и найдешь / (Женитьба Бальзаминова). Картины московской жизни // *Островский А.Н.* Собр. Соч. в 10-ти т. Т. 1. М., 1959. С. 391–392.

[12] *Рубин Гейл.* Указ. соч.

[13] *Дворкин Андреа.* Порнография. Мужчины обладают женщинами // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Хрестоматия. СПб., 2001. С. 201–213.

[14] *Веселовский А*. Женщина и старинные теории любви. М., 1990. С. 10–15, 23, 43; *Иорданский В.Б.* Хаос и гармония. М., 1983; *Ксенофонтова Н.А.* Африканки. Гендерный аспект общественного развития. М., 1999. С. 85–121; *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997; *Репина Л.П.* Женщины и мужчины в истории: новая картина европейского прошлого. Очерки. Хрестоматия. М., 2002.

[15] *Вульф Вирджиния*. Между актов. СПб., 2004.

[16] *Аствацатуров Андрей.* Крушение патриархального мира в романе Вирджинии Вульф «Между актов» // *Вульф Вирджиния.* Между актов. С. 11.

[17] *Воронина О.А.* Раздел I. Теоретико-методологические основы гендерных исследований // Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. М., 2001. С. 62–63; *Клименкова Т.А.* Насилие как основа культуры патриархатного типа. Гендерный подход к проблеме // Гендерный калейдоскоп. Курс лекций. М., 2002. С. 121–145; *Дворкин Андреа.* Указ. соч. С. 212–213; *Здравомыслова Елена.* Сексуальное насилие: реконструкция женского опыта (эссе) // В поисках сексуальности. СПб., 2002. С. 316–337.

[18] Теория и методология гендерных исследований. С. 67–68.

[19] Би-текстуальность и кинематограф. Минск, 2003. С. 9; *Уоллес И.* Любовницы, героини, мятежницы. М., 1995. С. 17; *Репина Л.П.* Женщины и мужчины в истории. С. 48.

[20] *Арезин Л., Штарке К.* Эротика: Лексикон. М., 2001. С. 68–69.

[21] *Ушакин С.* Поле пола: в центре и по краям. С. 77.

[22] Московский комсомолец. 24.12.2004.

[23] *Репина Л.П.* Женщины и мужчины в истории. С. 62.

[24] *Гримшоу Джин* (Великобритания). Идея «женской этики» // Феминизм. Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 9–10.

[25] *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль // *Руссо Ж.-Ж.* Избр. Соч. Т. I. М., 1961. С. 554–557.

[26] *Гиллиган К.* Место женщины в жизненном цикле мужчин // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. СПб., 2000. С. 181.

[27] Цит. по: *Гримшоу Джин.* Идея «женской этики». С. 10.

[28] *Хорни Карен.* Женская психология. СПб., 1993. С. 84.

[29] *Полторацкая Н.И.* Книга Жиля Липовецкого «Третья женщина» в контексте современной культуры. С. 469.

[30] *Арезин Л., Штарке К.* Эротика: Лексикон. С. 318.

[31] *Берн Шон*. Гендерная психология. СПб., 2001. С. 49–52; *Бедненко Галина*. Боги, герои, мужчины. Архетины мужественности. М., 2005; *Иванова Елена.* Гендерные исследования в психологии // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Учебное пособие. СПб., 2001. С. 327–335; *Веселовский А.* Женщины и старинные теории любви; Корчагина Ирина. Парадоксы души русской женщины. М., 1997. С. 151–200; *Котовская М.Г.* Мужские и женские модели поведения в традиционном обществе // Гендерные проблемы в этнографии. М., 1998. С. 94–115; О муже (N) ственности. Сборник статей. М., 2002. С. 202; *Репина Л.П.* Женщины и мужчины в истории; *Эвола Юлиус*. Метафизика пола. М., 1996. С. 182–259.

[32] *Ушакин С.* Поле пола: в центре и по краям. С. 95.

[33] Там же. С. 83.

[34] *Де Бовуар Симона.* Второй пол. СПб., 1997.

[35] *Meed M*. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. N.Y., 1935; Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 172–232; *Она же*. Мужское и женское. Исследование полового вопроса в меняющемся мире. М., 2004.

[36] *Макаров В.В., Виноградова Н.Л.* Дилемма «Запад–Восток» в концептуальном поле гендерной проблематики // Философские исследования. М., 2001. № 2. С. 42–47.

[37] *Бутовская М.Л.* Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции. С. 248–249.

[38] *Ксенофонтова Н.А.* Африканки. Гендерный аспект общественного развития. С. 90–105; Иванова Елена. Гендерные исследования в психологии. С. 330; Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

[39] *Шаффер Хелен Б.* Жгучая тайна пола // Эрос. Серия «Страсти человеческие». М., 1998. С. 351.

[40] *Дурова Надежда.* Записки кавалерист-девицы. М., 1957. С. 34.

[41] Научная конференция «”Мужское” в традиционном и современном обществе» // Этнографическое обозрение. М., 2004. № 1. С. 148.

[42] Атлас мифологии. М., 2001. С. 69–70; Женщина в мифах и легендах. Ташкент, 1992. С. 43–44.

[43] *Бем Сандра Липсиц.* Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М., 2004. С. 22–23.

[44] Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций. С. 48.

[45] Словарь гендерных терминов. С. 32.

[46] *Ушакин С*. Поле пола: в центре и по краям. С. 76.

[47] *Кон И.С.* Половые различия и дифференциация социальных ролей // Соотношение биологического и социального. М., 1975.

[48] *Хорни Карен.* Психология женщин.

[49] Кон И.С. Лики и маски однополой любви. Лунный свет на заре. С. 485.

[50] Би-текстуальность и кинематограф. С. 71.

[51] *Гилмор Д.* Становление мужественности. М., 2004. С. 39–42.

[52] *Валенцова М.М.* Мужской/женский в кругу бинарных противопоставлений: связи, ситуативность, оценка // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское в традиционном и современном обществе». М., 2004. С. 91–92.

[53] Там же. С. 93.

[54] *Янчук Е.И.* Культура порождает неравенство // Женщины в истории: возможность быть увиденными. Сборник научных статей. Минск, 2002. С. 13.

[55] *Кирилина А.В*. Гендер: лингвистические аспекты. М., 1999.

[56] *Гидденс Энтони.* Социология. М., 1999. С. 664.

[57] *Кириллина В.Н.* Гендерный конфликт как фактор политических изменений // Вестник Московского университета. Сер.12. Политические науки. 2004. № 4. С. 15.

[58] Там же. С. 6.

[59] *Корчагина Ирина.* Указ. соч. С. 59.

[60] Там же. С. 204.

[61] Хорни Карен. Указ. соч. С. 76.

[62] Фрейд Зигмунд. Очерки по психологии сексуальности // *Фрейд Зигмунд.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991. С. 61–62.

[63] *Хорни Карен.* Указ. соч. С. 83.

[64] Там же.

[65] *Репина Л.П.* Женщины и мужчины в истории. С. 34.

[66] *Берн Шон.* Гендерная психология. С. 112.

[67] Там же. С. 110.

[68] *Халтурина Д.А.* Война и статус женщины в кросс-культурной перспективе // Африка в контексте Север/Юг. IX Конференция африканистов (Москва, 21–23 мая 2002 г.). Тезисы. М., 2002. С. 166–167.

[69] *Айзенстайн Зилла.* Феминизм после 11 сентября // Гендерные исследования. Харьков, 2002. № 7–8. С. 7.

[70] Там же. С. 8–9.

[71] *Виттинг Моника.* Прямое мышление и другие эссе. М., 2002. С. 42.

[72] *Липовецкий Жиль.* Указ. соч. С. 93.

[73] *Фромм Эрих.* Фрейд. М., 2002. С. 38.

[74] *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. С. 34.

[75]. Батлер Джудит. Гендерное беспокойство // Анталогия гендерной теории. Минск, 2000. С. 298.

[76]. *Иригарэ Люси.* Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия. СПб., 2001. С. 134–135.

[77] *Жеребкина Ирина.* «Прочти мое желание…» Постмодернизм, психоанализ, феминизм. М., 2000. С. 166–167.

[78] Там же.

[79] *Фромм Эрих*. Указ. соч. С. 38.

[80] *Вейнингер Отто*. Пол и характер. Мужчина и женщина в мире страстей и эротики. М., 1991. С. 140.

[81] *Хамитов Н.* Философия и психология пола. Киев–Москва, 2001. С. 62–63.

[82] *Мережковский Д.* Ночью о солнце // Русское слово. 1910. № 138. 18 июня. С. 1 – цит. по: Эротизм без берегов. М., 2004. С. 71–72.

[83] *Платонов А.* Душа мира // *Платонов А.* Возвращение. М., 1989. С. 17.

[84] *Руп Рекха Верма* (Индия). Отсутствующая личность // Феминизм. Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 146.

[85] Очерк второй будет опубликован в сборнике «Мужчина и женщина. Диалог или соперничество?» Книга II.

Предполагаемые рубрики статьи:

– женщина в мире мужчин;
– попытки женщин быть услышанными;
– мужчины и женщины об эмансипации. Pro et contra;
– проблемы женского доминирования и кризис маскулинности;
– андрогинность и гендерные игры культуры;
– «метросексуалы», «танк-гёрлз» и другие современные явления.

А.В. Митрофанова

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ: «ПРЕОДОЛЕНИЕ ПОЛА»

В современном российском сознании проблема пола является актуальной до болезненности. При этом ее содержание все больше сужается, так что всякий разговор о поле становится разговором о сексе (даже под «половым воспитанием» подразумевают «сексуальное»). Массовое сознание инстинктивно сопротивляется этой тенденции: большинство людей возмущено «засильем секса и порнографии» на телевидении, в газетах, в художественных произведениях… И это не признак ханжества или некой «совковой зажатости».

Массовое сознание по-своему отражает то обстоятельство, что в традиции русской литературно-философской культуры пол и сексуальность были полностью разделены. Разговор о проблеме пола не предполагал ничего «сексуального». Тема любви, пола была центральной для русской философии, в то время как сфера секса полностью относилась к ведению медиков и физиологов. Н.А. Бердяев, например, писал, что «нужно делать различие между Эросом и сексом, любовью – Эросом и физиологической жизнью пола»[1]. И русская философия, и русская высокая культура (в отличие от культуры западной) такое различие делали. Разговор о «сексуальности» в русской культуре может вестись только на низовом уровне – рассказы и стихи, ходившие в списках, либо произведения маргинальных авторов, заслуженно забытые вскоре после выхода из печати. Попытки поставить эти произведения в центр русской культуры, состряпать наспех «русского Андре Жида» или «русскую Сапфо»

следует, таким образом, рассматривать как посягательство на ядро национальной культуры.

Центральной идеей русской философии любви была не сексуальность, предполагающая разделение полов, но совершенно асексуальная, метафизическая идея «преодоления» пола как разрыва, мешающего восстановить истинный облик человека. Запад, в лице Фрейда, сводил к сексу не только все отношения полов, но и вообще все отношение человека к миру. В России, напротив, отношения полов понимались как одна из материальных форм эротического (а не сексуального) отношения к миру. Русский философ Б. Вышеславцев в работе «Этика преображенного эроса» утверждал, что Фрейд совершенно неправильно понимал сублимацию, подразумевая под ней иллюзорное «возвышение» первоначальных сексуальных инстинктов. Вышеславцев, напротив, считал сублимацию выявлением истинной сущности отношений, которые в примитивных формах предстают как инстинктивно-животные[2]. Такая позиция характерна для всей русской философии.

1. Идейные истоки концепции «преодоления пола» в русской философии

Идея преодоления разрыва полов, восстановления гармонических отношений между ними встречается в разных философских и религиозных концепциях на протяжении всей истории человечества. Невозможно, да и нет необходимости, учесть все когда либо существовавшие варианты этой идеи. Однако существует несколько авторов, ссылки на которых красной нитью проходят через всю русскую философию, и без предварительного экскурса в историю многое в ней будет непонятно.

Первый из важнейших для русской философии любви авторов – несомненно, древнегреческий философ Платон (427–347 гг. до нашей эры). Именно он выдвинул идею о «разделении» изначально целостной природы человека на два пола, которая перешла впоследствии в средневековую европейскую, а затем и русскую теологию и философию. В диалоге «Пир» Платон излагает легенду о том, что люди некогда состояли из двух половин и имели по две головы и по восемь конечностей. Эти люди делились не на два пола, а на три. Третьим

полом были андрогины, объединявшие мужское и женское начала. В то время люди были настолько сильны, что бросили вызов богам, за что Зевс повелел разорвать каждого на две половины, которые с тех пор ищут друг друга и стремятся к соединению. Платон, таким образом, высказал мысль, что любовь – «жажда целостности и стремление к ней»[3].

Однако, как мы узнаём далее из диалога, любовь – не просто стремление к целостности, но и стремление к благу, и, любя конкретного человека, мы, фактически, любим то благо, которое себя через этого человека проявляет. «Вот каким путем нужно идти в любви: ... от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов – к прекрасным учениям, пока не поднимемся от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном», – пишет Платон[4]. Заменив «благо» и «самое прекрасное» на «Бога», мы получим христианское понимание человеческой любви как любви к Богу, отраженному в его творениях. Платон, считают теологи, подошел к самому порогу христианства, поэтому его изображение часто помещали на дверях православных церквей (например, в Благовещенском соборе Московского Кремля).

Философия любви Платона необычайно прозрачна и изящна, и мы с удивлением читаем в «Пире»: все сказанное никак не связано с отношениями мужчины и женщины. Как большинство его современников – греков, Платон считал женщину низшим существом, а любовь к ней – животным чувством, продиктованным необходимостью размножаться («пошлой Афродитой» – в отличие от «небесной Афродиты», т.е. любви между мужчинами, хотя и лишенной физического компонента)[5]. Это, однако, настолько не соответствует общему духу философии любви Платона, которая могла бы великолепно объяснить смысл разделения полов, что В.С. Соловьев даже писал о «жизненной драме» Платона, в результате которой «его теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанною»[6]. «Досказывание» этой теории стало одной из основных задач русской философии конца XIX – середины XX века.

Другим важнейшим истоком русской философии любви было христианское представление, что мужчина и женщина отражают Образ Божий в человеке не поодиночке, а совместно. Основываясь на библейской цитате «И сотворил Бог человека по образу Своему, по обра-

зу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27), некоторые Отцы Церкви (богословы первых веков нашей эры) сделали вывод, что изначальный Образ Божий в человеке андрогинен. Пол, разделение на мужчин и женщин, по мнению ряда богословов, не был частью замысла Бога. Грехопадение радикально изменило природу человека, в результате чего он перешел от духовного существования к физическому, от бессмертия к смерти, от андрогинности к полу.

Например, Святой Григорий Нисский (ок. 335 – ок. 394 гг.) в своем труде «Об устроении человека» пишет о единстве изначального Образа Божьего в человеке. Разделение на два пола относится не к духовной, а лишь к физической, животной стороне человеческого существования и было создано Богом только потому, что он предвидел будущее грехопадение. До грехопадения люди обладали способностью к неполовому размножению, которое мы даже не можем представить[7]. Сходной точки зрения, хотя она и не является общепризнанной среди христиан, придерживался и Святой Максим Исповедник (580–662 гг.).

И все же, признание пола результатом грехопадения не означало, вопреки расхожим представлениям, что раннее христианство было враждебно настроено по отношению к физической составляющей брака. Хотя христианский брак должен быть «целомудренным», это не означает, что муж и жена не должны вести нормальную семейную жизнь. «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а *потом* опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим», – предупреждал Апостол Павел (1 Кор. 7: 5).

Более того, брак является для христиан одним из способов восстановления изначальной целостности человека. Христианство говорит и о другом браке – мистическом, где осуществляется восстановление единства человечества с Богом, символически выраженное в образах Христа – жениха и Церкви – невесты. Отношения Христа к Церкви уподоблялось отношениям мужа и жены. И напротив, обычная семья представляет собой домашнюю церковь, где муж воплощает священника, а жена – прихожан. «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал себя за нее... Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя», – призывал Апостол Павел (Ефес. 5: 25, 28). Поскольку брак является таинством восстановления Образа Божьего, а не просто юридическим институтом, он не может быть расторгнут.

Однако эти высказывания относились только к земной жизни. Что касается жизни загробной, то некоторые Отцы Церкви, считали, что после воскрешения из мертвых разделение человека на два пола должно быть преодолено. Такое преодоление демонстрирует нам рождение и воскресение Христа. Безгрешное рождение – не что иное, как забытый неполовой способ размножения[8]. Воскресший Христос, по мнению Св. Максима Исповедника, уже преодолел пол и явился апостолам в мужском образе только потому, что иначе они бы его не узнали[9].

Назвав позиции Святого Григория и Святого Максима общехристианскими, мы погрешили бы против истины, так как представления об изначальной андрогинности человека были более характерны для восточнохристианского богословия. Западное христианство развивалось под влиянием идей Блаженного Августина (354–430 гг.), который не считал, что единство Образа Божьего означает духовную андрогинность первого человека. По его мнению, наличие пола и вообще физического тела не есть результат грехопадения. Грехопадение изменило человека внутренне, но не оказало влияния на его физическую природу. Поэтому, по мнению Августина, хотя после воскрешения тело и станет другим, различие полов, тем не менее, сохранится. Человек был создан как «чета», и после воскресения мужчин и женщин ожидает блаженная супружеская жизнь[10].

Взгляды Августина оказали большое влияние как на развитие западной общественной мысли, так и на массовое сознание. Идея андрогинности осталась для Запада абсолютно чуждой, что впоследствии породило идею «борьбы полов», существования отдельных «женских» и «мужских» интересов, которые могут быть (и скорее всего) враждебны друг другу. Другой аспект влияния Августина на западное общественное сознание – его неприятие идеи брака как способа спасения души. По мнению Августина, Церковь лишь «допускает» брак как меньшее зло, поскольку люди не могут отказаться от деторождения и сексуальных отношений[11]. Августин, таким образом, является основателем популярного западного представления о том, что отношения полов сводятся к сексу – только он ужасался этому факту, а современное массовое сознание воспринимает это с восторгом.

Еще одним источником идеи «преодоления пола» в русской философии стал комплекс религиозно-мистических учений, объединенных под именем гностицизма (от греческого *гносис* – знание), который на всем протяжении истории выступал как соперничающая с хри-

стианством религиозная система. Основные разногласия гностицизма и христианства заключаются в разном отношении к материальному миру.

Христиане признают мир творением Бога – поэтому они не могут презирать материю и человеческое тело во всех его проявлениях. По мнению гностиков, к появлению материального мира привела цепь несчастных событий, начало которой положил Бог , «отразив себя» в серии последовательных персонифицированных сущностей (эонов), каждая из которых была андрогинна. Согласно, например, «Апокрифу Иоанна» (2–4 век) женская составляющая последнего из эонов, София, вознамерилась творить без участия мужского начала: «захотела открыть в себе самой образ без воли Духа – он не одобрил – и без своего сотоварища, без его мысли»[12]. В результате появился Демиург (греч. – ремесленник), который и сотворил мир из материи и которого, по мнению гностиков, христиане почитают как Бога – творца. Демиург создал также тело и психику человека – пока лишенные души.

Самое ужасное, по мнению гностиков, заключалось в том, что в Демиурга, по вине Софии, вошла некоторая часть изначальной силы света, и всему мирозданию был, таким образом, нанесен ущерб. Для исправления ужасной ошибки Софии, как об этом говорится в «Апокрифе Иоанна», Демиурга обманом убедили «вдунуть» в человека оставшуюся у него силу света[13]. С тех пор частица света заключена в темнице материи. Основная цель человека и всех эонов – вернуть свет в духовные сферы, уничтожить материальный мир и восстановить полноту мироздания.

Принцип андрогинности, как видно из сказанного, был очень важен для гностиков. По их мнению, Бог включал в себя возможности как женственности, так и мужественности. Его женственная, порождающая часть стала первой из эонов, называемой также Святым Духом (в семитических языках «дух» (руах) – женского рода). Она отождествляется с Софией, той самой, чья неосторожность привела к заключению духа в темницу материи, а у некоторых гностиков – с Евой. Согласно ряду гностических источников, женщина (Ева) была создана светлыми силами как внешнее отражение частицы света, заключенной в Адаме. Через Еву Христос научил Адама вкусить плод познания добра и зла – библейский змий, таким образом, становится у гностиков положительным персонажем. Но Демиург, не желавший вос-

становления полноты мироздания, посеял в людях «жажду к порождению», и, вместо того, чтобы отвергнуть материальный мир, человек начал «плодиться», увеличивая тем самым размеры творения.

В то время как христиане связывали исчезновение пола в земном понимании с загробным миром (Матф. 22:30), гностики настаивали, что слияние мужчины и женщины в духовного андрогина должно состояться еще при жизни. В этом, по их мнению, заключалось тайное знание, поведанное Христом после его воскресения. Например, в апокрифическом (не признанном Церковью) «Евангелии от Филиппа» Иисус, якобы, произносит такие слова: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась [от него], появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет»[14]. Слияние мужского и женского, однако, могло быть у гностиков только духовным, и они, в отличие от христиан, не признавали человеческий брак путем спасения души. Напротив, брак, поскольку он приводит к появлению детей, считался у гностиков греховным.

Наиболее жесткой из гностических доктрин является система персидского «пророка» Мани (ок. 216 – ок. 273 г.) – манихейство. Мани выделял два изначальных принципа: Свет и Тьму, дух и материю. В результате битвы между ними, Тьма поглощает некоторые элементы Света. Силы Тьмы создают Адама и Еву и вливают в них весь свет, находящийся в их распоряжении. Задача Света заключается в том, чтобы собрать и вернуть эти элементы. В отличие от «Апокрифа Иоанна», Мани рассматривал Еву не как воплощение Святого Духа, а как орудие сил Тьмы, созданное с целью спровоцировать Адама на размножение. С рождением каждого нового человека, учил Мани, от света отделяется очередная частичка (душа) и вселяется во вновь созданную темницу (тело). Изначальный свет, таким образом, рассредоточивается и собрать его воедино становится все труднее.

Поэтому манихейская этика запрещала половую жизнь и деторождение. Манихеи считали, что «следует воздерживаться от всех одушевленных предметов и есть только овощи и все, что не является чувствующим, и воздерживаться от брака, удовольствий любви и рождения детей, так чтобы божественная сила не могла бы на ряд поколений дольше оставаться в Hyle [материи]»[15]. Гностики, таким образом, считали половую любовь основным препятствием на пути спасения человека. «Духовный человек познает себя как бессмертного, а лю-

бовь – как причину смерти» – гласит гностическое собрание трактатов «Corpus Hermeticum»[16].

Гностицизм, особенно в манихейской версии, оказал огромное воздействие на интеллектуальную жизнь средневековой Европы. Далеко не всегда люди могли разобраться в тонкостях различий между христианством и гностицизмом, особенно когда речь шла о проблеме пола (кстати, уже упоминавшийся Августин, до того, как стать христианином, долго был манихеем). Как в высокой, так и в низкой культуре Средних Веков и Возрождения была популярна гностическая идея, что достичь бессмертия еще в этом мире (а не в загробном) можно путем преодоления пола. Вся средневековая алхимия, в частности, базировалась на гностическом собрании текстов «Герметический Корпус» («Corpus Hermeticum»). Алхимики считали, что мир состоит из единой Первоматерии со всеми ее качествами и противоположностями (соответственно, Первоматерия была андрогинна). Это открывало, по их мнению, возможности как для трансформации металлов (свинца в золото), так и для трансформации человека из смертного физического состояния в бессмертное духовное. Последнее осуществлялось путем «химического брака» – восстановления в себе изначальной андрогинности, после чего человек окончательно вырывался из оков физического мира и становился равным Богу.

Элементы гностицизма содержатся и в традициях средневековых рыцарских орденов, в частности, в культе Прекрасной Дамы. Около XII века в Европе происходит всплеск широкого общественного интереса к любви между мужчиной и женщиной, выразившийся в появлении «куртуазной» (от французского *court* – двор) литературы, в которой были разработаны строгие кодексы поведения для влюбленных благородного происхождения. Куртуазная любовь требовала не удовлетворения, а сдерживания любовных желаний; отсюда постоянно встречающаяся в куртуазных романах ситуация: влюбленные рыцарь и дама спят в одной постели, а между ними лежит обнаженный меч. Отчетливое противопоставление любви и брака является, вероятно, элементом гностического влияния. Возможно даже полностью гностическое толкование куртуазной литературы, в которой под Прекрасной Дамой подразумевалась София (изначальный Свет), а под препятствиями на пути к ней – препоны на пути посвященного гностика.

Проблема пола отражалась в массовом сознании Средневековья и в связи с учениями различных гностических ересей (катаров, альбигойцев). Они широко распространились в Европе XIII века, особенно на юге Франции. Эти ереси вносили в общественное сознание тенденции прославления безбрачия и отказа от деторождения. Секту катаров, исповедовавших безбрачие, обвиняли в том, что они поклоняются дьяволу, убивают детей, в том, что катары высоких степеней посвящения (Совершенные) считают себя безгрешными и потому участвуют в кровавых оргиях. В результате против катаров был объявлен крестовый поход, и эта секта была уничтожена.

Следует заметить, что аналогичные секты гностического толка существовали и в России, хотя и не в таких масштабах, как в Европе, где ересь часто охватывала целые провинции. Помимо западных гностических учений на русскую мысль, несомненно, оказывали влияние и русские еретические движения: секты хлыстов, скопцов и т.д. Скопцы, например, пытались «преодолеть» пол самым простым и примитивным способом. Верования так называемых «хлыстов» включали представления о греховности брака, основателю секты приписываются слова: «не женитесь, а кто женат, живи с женой как с сестрой; неженимые не женитесь, женимые разженитесь»[17]. Русское старообрядчество содержало в себе мощный гностический заряд. Массовые самосожжения раскольников являлись, разумеется, смертным грехом с христианской точки зрения, но если оценивать их с гностических позиций, это нормальный способ вырваться из оков материального мира (катары тоже практиковали массовые самоубийства).

Идея андрогинности человека преломилась затем в учениях более поздних европейских мистиков, таких, например, как Якоб Бёме (1575–1624 гг.), который считал, что физический пол и деторождение являются результатом грехопадения. Уже из этого источника идея эта была воспринята литературно-философским движением романтиков, которые стали связующим звеном между европейским средневековьем и русской философией. Можно сказать, что романтизм, особенно немецкий (Россия и Германия в начале XIX в. находились в одинаковом состоянии поиска национальной идентичности), создал русскую философию, не исключая философии любви.

Романтики, стремившиеся возродить лучшие средневековые традиции, считали, что мужественность и женственность представляют собой не характеристики отдельных полов, а два принципа, которые вместе образуют целостную человеческую личность. Каждый чело-

век, мужчина или женщина, должен обладать характеристиками обоих этих принципов. Только так он (она) может обрести истинную «человечность» (Menschlichkeit). «Различие полов, – писал Фридрих Шлегель (1772–1829 гг.), – лишь внешняя сторона человеческого существования… В действительности мужественность и женственность, как их обычно понимают и практикуют, являются опаснейшими помехами человечности, которая, согласно древней легенде, находится посредине и может представлять собой лишь гармоническое целое, не терпящее никакого обособления»[18].

Романтики связывали восстановление изначально целостной человечности с восстановлением Образа Божьего в человеке. Франц фон Баадер (1765–1841 гг.) полагал, что смысл любви заключается в том, чтобы «помогать мужчине и женщине внутренне восстанавливать совершенный человеческий облик, то есть изначальный божественный облик»[19]. Именно с этой целью, а вовсе не для рождения детей и ведения хозяйства, должен заключаться брак: «цель брака как таинства – восстановление небесного или ангельского образа человека, такого, каким он должен быть»[20]. Помимо «внешнего» восстановления истинного облика человека через брак и любовь, каждый человек, подобно средневековым алхимикам, должен был заняться внутренней трансформацией своей души, культивируя в себе качества противоположного пола.

Русская философия любви, строилась, таким образом, на сочетании гностических и христианских влияний. Большинству русских философов (кроме В.В. Розанова) было присуще гностическое неприятие полового разделения, деторождения, даже нашего способа питания. Некоторые крупные русские мыслители, в частности, Н. Федоров, полностью принадлежат гностической традиции. Другие (В. Соловьев, Н. Бердяев), будучи христианами, отрицательно относились к гностицизму и отвергали его крайности. Тем не менее, их концепции нельзя считать «православными» и даже «христианскими», так как влияние гностицизма на русскую философию было очень сильным – причем речь не идет о случайных совпадениях, так как Соловьев, например, был автором ряда статей о гностиках для Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона и прекрасно понимал, что являлось источником некоторых его взглядов.

2. «Преодоление пола» в русской философии пола конца XIX – начала XX в.

Первым русским философом, поставившим в центр своего учения метафизическую проблему пола был Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900 гг.). Его философские взгляды строятся на понятии «всеединства», то есть единства всего сущего – человека, мира, Бога. Человек, с присущим ему эгоизмом и индивидуализмом, отрывается от этого всеобщего единства, теряя связи с Богом, природой, другими людьми. Соловьев рассматривает любовь между мужчиной и женщиной как средство преодолеть отчуждение человека от всеобщего единства. Он писал, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности... не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»[21]. Таким способом, по мнению Соловьева, можно восстановить изначальный Образ Божий в человеке – образ андрогина, объединяющего духовные свойства мужчины и женщины. Физическое соединение полов и рождение детей, считает Соловьев, есть «дурная бесконечность», которая уравнивает человека с животными.

Важным для философии пола является учение Соловьева о Софии, или Вечной Женственности, которое развивали затем другие русские мыслители. София в представлении Соловьева – «идея мира» (в платоновском смысле), мысль Бога о мире. Она представляет собой идеальный мир, мир как его задумал Бог. При этом София у Соловьева частично ассоциируется и с существующим, сотворенным миром, с материей. Благодаря своей двойственной природе она соединяет мир с Богом, служит посредницей (здесь можно провести параллель с Богоматерью, которая тоже является посредницей между Богом и человеком). По отношению к Богу София является пассивным, женским единством, воспринимающим полноту божественной жизни[22].

В стихотворениях Соловьева София предстает как реальный субъект, нечто вроде языческой богини или олицетворения матери – природы. В стихотворении «Das Ewig Weibliche» («Вечная женственность» – этими словами завершается «Фауст» Гете) Соловьев пишет:

Знайте же, Вечная Женственность ныне
В теле нетленном на землю грядет.
В свете немеркнущем Новой Богини

Небо слилося с пучиною вод.
Всё, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, –
Всё совместит красота неземная,
Чище, сильней, и живей, и полней[23].

Слияние неба и вод в свете Софии демонстрирует неразрывную связь идеи Софии с идеей андрогина. В большинстве культур небо является символом мужественности, вода – женственности. Восстановление истинной андрогинной личности – не просто соединение двух людей, но и слияние человека с высшим принципом женственности или мужественности. Каждая женщина, считал Соловьев, воплощает в себе Софию, Вечную Женственность. Поэтому предметом индивидуальной любви является, по Соловьеву, не только данный конкретный человек, но и тот полюс мироздания (женский или мужской), который он воплощает. Предметом абсолютной любви, пишет Соловьев в неопубликованной рукописи «София», «должно быть существо индивидуальное, данное нашим чувствам, но представляющее собой всеобщее начало, или являющееся воплощением этого начала»[24]. Заметим, что эта мысль явно перекликается с платоновским пониманием всякой любви как любви к благу.

Необходимость преодоления пола доказывал и Николай Федорович Федоров (1829–1903 гг.), создавший свою теологию, сильно отличавшуюся от христианства. Он буквально воспринял идею телесного воскрешения и пришел к выводу, что основной задачей человечества должна стать реализация так называемого Всеобщего Проекта – проекта воскрешения из праха умерших родителей. Федоров сетовал на бесконечность рождений и смертей, мешающих человеку осознать его основную задачу, так как наше внимание отвлекается от умерших отцов (и матерей) на вновь рождающиеся поколения. «Рождение детей есть вместе с тем смерть матери», – писал Федоров, сравнивая отношения матери и ребенка с паразитизмом[25]. Материнскую любовь Федоров считал животным, примитивным чувством, в отличие от возвышенной дочерней любви. «В женщине нужно воспитывать главным образом дочь человеческую… и потом лишь мать», – писал философ[26]. Федоров признавал необходимым «остановить» деторождение и повернуть историю человечества назад. Гностический характер этой идеи очевиден.

Федоров пришел к выводу, что реализация его великого проекта невозможна без предварительной борьбы с половым инстинктом. «В самом человеке не будет не только любви, но и правды, пока излишек силы… будет употребляться на невежественное, слепое рождение, а не на просвещенное, свободное возвращение его кому следует», – писал он[27]. В результате преодоления полового инстинкта человек, по мнению Федорова, перейдет в духовное состояние, когда питание будет заменено «воссозданием организма», а рождение детей – «воссозданием предыдущих поколений». Целью брака, считал мыслитель, также должна быть совместная деятельность мужа и жены по воскрешению умерших родителей. Пол, таким образом, не имеет для Федорова никакой физической значимости. Его смысл – целиком метафизический, так как воскрешение родителей может осуществить только супружеская чета. В пугающей картине всеобщего воскрешения из мертвых, как ее рисует Федоров, мужчины заняты собиранием рассеянных частиц праха, а женщины – сложением уже собранных частиц.

Человеческий пол, по мнению Федорова, лишь отражает общий принцип, проявленный также и в Святой Троице. Как и многих мыслителей до и после него, Федорова волновала проблема отсутствия в Троице женского элемента, без которого она становится, по его мнению, не столько христианской, сколько «монашеской». Поэтому он пришел к выводу, что этот женский элемент представлен Святым Духом. Если Христос – Сын Божий – являет собой образец для всех мужчин, то Святой Дух – Дочь Божья – образец для всех женщин. «Само Божество, – писал философ, – есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие»[28] . Федоров считал, что его концепция не отрицает православия, а, напротив, раскрывает его скрытые, эзотерические аспекты, так как, по его мнению, «называя Божественное Слово Сыном, православие потому, конечно, не называло Духа Божественного Дочерью, что в жизни социальной дочь стояла несравненно ниже сына...» – т.е. церковные иерархи намеренно скрывали «женственность» Святого Духа[29] .

Как мы видим, и Федоров, и Соловьев, хотя и считали себя православными, разделяли идеи гностиков о греховности пола. Свое литературное выражение эта тенденция нашла в творчестве Льва Николаевича Толстого (1828–1910 гг.). Его произведение «Крейцерова соната» является литературным преломлением идей Федорова (а частично и Соловьева). Герой рассказа, Позднышев, убивший из ревнос-

ти свою жену, во имя нравственности требует от людей полного полового воздержания – даже в браке. По его мнению (как считал, например, В.В. Розанов, это мнение разделял сам Толстой), достижению всечеловеческого братства и любви мешают страсти. «Из страстей самая сильная, и злая, и упорная – половая, плотская любовь, и потому если уничтожатся страсти… то… люди соединятся воедино, цель человечества будет достигнута, и ему незачем будет жить»[30]. Из этого отрывка можно понять, что «цель человечества» заключается в самоуничтожении.

Эмансипация женщины, согласно «Крейцеровой сонате», заключается не в установлении равноправия полов, а в эмансипации и мужчин, и женщин от половой жизни. Отец Сергий, герой одноименного рассказа Толстого, считает, что молодая женщина, которая ночью постучалась в его келью, – сам дьявол. «Глаза их встретились и узнали друг друга… Сомневаться после этого взгляда в том, что это был дьявол, а не простая, добрая, милая, робкая женщина, нельзя было»[31]. Чтобы устоять перед плотским соблазном, отец Сергий отрубает себе палец. И все же, в конце концов, его губит женщина, причем, женщина слабоумная – в представлении Толстого, это существо, наиболее далекое от человека, – само воплощение греховной природы.

Творчество Толстого представляет собой связующее звено между философской культурой и народным сознанием. Толстого читали в России все грамотные люди, а неграмотные могли познакомиться с его идеями в пересказе, поэтому все, что выходило из-под пера Толстого немедленно отражалось в сознании самых широких слоев общества. При этом гностические представления писателя накладывались в сознании народа на традиционное влияние гностических сект, что, конечно, только увеличивало власть Толстого над умами. Идея греховности полового разделения, необходимости преодоления пола шла таким образом «в народ» и постепенно становилась постоянной, уже не осознаваемой частью общественного сознания.

Среди философов младшего поколения идеи Соловьева наиболее последовательно развивал Николай Александрович Бердяев (1874–1948 гг.). Он также считал, что мужчина и женщина по отдельности не отражают Образа Божьего. «Пол – это то, что должно быть преодолено, пол – это разрыв», – считал философ[32]. В преодолении пола, согласно Бердяеву, рождается «новый человек», восстанавливающий в себе «андрогинический образ и подобие Божье, искаженное распадом

на мужское и женское в человеческом роде. Тайна о человеке связана с тайной об андрогине»[33]. Христос, по мнению Бердяева, являлся Абсолютным Человеком, то есть уже преодолевшим пол и восстановившим андрогинный образ человека[34].

Бердяев отрицательно относился к современному ему движению за права женщин, считая, что, настаивая на уравнивании женщины с мужчиной, феминистки и суфражистки тем самым обедняют женский образ, превращают женщину из полноценного существа, имеющего собственное призвание, в «недомужчину». Он писал: «Мистический смысл половой любви повелевает не механически уравнивать и уподоблять мужчину и женщину, а, наоборот, высвобождать и утверждать начало мужественности и начало женственности и искать личности в слиянии и взаимном дополнении этих полярных начал, тяготеющих друг к другу»[35]. Призвание женщины заключается не в копировании мужчины, а в проявлении Вечной Женственности. Тем самым она вдохновляет мужское начало на творчество. Творчество – вот, по мысли Бердяева, смысл разделения человеческого рода на два пола. «Быть Данте – это высокое призвание, но не менее высокое призвание – быть Беатриче»[36], – утверждал философ.

У Бердяева, в отличие от Соловьева, можно найти определенные женоненавистнические тенденции. Так, он утверждает, что женщина (поскольку именно она рожает детей) значительно больше, чем мужчина, связана с проявлениями животного, родового начала в человеке: «женщина – гораздо менее человек, гораздо более природа»[37]. Сходство с животными, по мнению Бердяева, унижает духовность человека. «Рождающий умирает и рождает смертное, – пишет Бердяев – освобождение личности от сексуального акта есть освобождение от рода, разрыв связи рода человеческого во имя иной связи, по духу, выход из дурной бесконечности рождения и смерти»[38]. Соединение мужчины и женщины должно заключаться не в физическом слиянии, но в творческом акте, результат которого – не рождение нового смертного существа, а появление бессмертных идей. Пока человечество замкнуто в своем понимании пола через сексуальность, оно не может творить. Бердяев сочувственно относился к идее Федорова, что рождение детей забирает у человечества энергию, которую необходимо направить на другие цели, хотя и не обязательно на воскрешение умерших отцов.

Бердяев также развивал начатую Соловьевым тему Софии. Половая полярность присуща, по его мнению, не только человеческому роду,

но и всему мирозданию, не исключая и Бога. Преодоление пола отдельным человеком предполагает слияние его не только с человеком противоположного пола, но и с соответствующим полюсом мироздания. По мнению Бердяева, Божество, возможно, оборачивается к разным полам разными сторонами, представая как Вечная Женственность для мужчин и как Вечная Мужественность для женщин[39]. В этом заключается истинная любовь, которую Платон, сам не понимая настоящего смысла своих слов, называл Небесной Афродитой.

На основе сказанного выше, может сложиться впечатление, что вся русская философия любви основывалась исключительно на гностическом презрении к полу и на стремлении перевести отношения мужчины и женщины в чисто духовную плоскость. Но в русской религиозной философии была и другая тенденция, фактически единственным представителем которой является Василий Васильевич Розанов (1856–1919 гг.). Если Бердяев признавался, что ему неприятен даже вид беременной женщины, то Розанов восхищался и человеческой сексуальностью, и способностью рожать детей. Он выражает недовольство христианством за чрезмерный аскетизм, неприязнь к телу, ему ближе язычество и культы плодородия. В Библии Розанову больше всего импонировал Ветхий Завет, где оправдывалось многоженство и обилие потомства.

При этом нельзя сказать, что Розанов полностью вырывается из круга идей, характерных для русской философии пола. Он не отвергает идею двойственности Образа Божьего в человеке, а, напротив, утверждает, что существование двух полов у человека является косвенным доказательством двойственной природы Бога, который имеет мужскую и женскую сторону, причем последняя и представляет собой вечную женственность, Матерь Вселенной[40]. Тем не менее, если большинство русских философов считали, что восстановление изначального Образа Божьего возможно только путем духовного брака, Розанов вообще не видел различий между духовной и физической сторонами отношений мужчины и женщины.

По мнению Розанова, пол есть проявление сути человека и поэтому презирать его нельзя, а стыдиться пола – так же глупо, как стыдиться кровообращения. Он находит тождество между половыми признаками мужчины и женщины и их душами в идеале, в завершении. Души мужчины и женщины дополняют друг дружку так же, как дополняют друг друга их половые органы. «Мужская душа в идеале – твердая, прямая, крепкая, наступающая, движущаяся вперед, напирающая, одолевающая», для женской души характерны «нежность, мягкость, податливость, уступчивость»[41]. Розанов приходит к шокирующей формуле: идеальная женщина – не какая-то абстрактная «вечная женственность», а «наибольшая самка», а «идеальный мужчина» – «наибольший самец». На крайнем полюсе мужественности находится, согласно Розанову, «герой», неукротимый воин, в котором качества самца воплощены наиболее отчетливо, а на крайнем полюсе женственности – «семьянинка, домоводка», но в то же время и «священная проститутка», так как истинная женщина, по Розанову, – прежде всего «самка».

Розанов признавал, что только немногие люди находятся на полюсе абсолютной мужественности или женственности. «Градус» половой принадлежности постепенно спадает, достигая нулевой точки, после которой у мужчины или женщины начинают развиваться, со все большей интенсивностью, свойства противоположного пола. «Нулевая точка» пола очень важна для теории Розанова. Именно на этой точке, когда сексуальности (а значит, по Розанову, и пола) фактически нет, возникает христианство. Суть христианства, утверждает Розанов – «плюс – минус ноль» пола[42]. Когда человек проходит нулевую точку, аскетизм сменяется содомией (т.е. гомосексуальностью). Для Розанова содомия и аскетизм – две стороны одной медали, аскетизм – не более чем «духовная содомия».

«Весь этот “идеал нравственного супружества” коренится в яме Содома», – утверждает Розанов[43]. По мысли Розанова, всякое стремление «облагородить» половую жизнь человека, то есть лишить ее физической составляющей и перевести в сферу духовного, исходит от людей с нарушенной половой самоидентификацией, представителей «третьего пола», «муже-дев». Розанов считал их чем-то вроде изначального типа человека, андрогина, Адама, «из которого *еще не вышла* Ева»[44]. Люди «третьего пола» инстинктивно воспринимают физическую любовь как нечто грязное, греховное. В «духовной содомии» Розанов обвинил и Л.Н. Толстого, и В.С. Соловьева, он подметил гностическое пренебрежение к физической стороне пола не только в «Крейцеровой сонате», но и в других произведениях Толстого. Например, в «Воскресении» Толстой, устами Нехлюдова, говорит о беременности как о «заразе», в основе чего, по мнению Розанова, «лежит какое-то мировое извращение»[45].

Люди третьего пола, считал Розанов, полезны для человечества, так как только они способны на созерцание, на занятие метафизикой, но предлагать их позицию в качестве общечеловеческой крайне опасно. Розанов отнюдь не был сторонником «сексуальной свободы» в западном понимании. Для него триада «брак – деторождение – сексуальность» неразрывна и сексуальность оправдывается только браком. Все остальные формы сексуальности Розанов в лучшем случае высмеивал. Резкую критику вызывали у него призывы к безбрачию. Для Розанова семья – «дом Божий», «богопоклонение», брак – религиозное таинство. Брак и материнство не только не загоняют человечество в ловушку «дурной бесконечности смертей и рождений», но, напротив, именно они помогают преодолеть смерть. «Рождение противоположно смерти: оно в самом деле вечно вырывает у нее жертву», – писал мыслитель[46].

Целомудрие Розанов понимал не как воздержание от половой жизни, а как проявление мужчиной или женщиной себя в качестве существа сексуального. Целомудрие, пишет Розанов, это «уважение человека к своему полу, молчаливое и бережное отношение к нему как к ненарушимо-святому в себе»[47]. Идеал целомудрия, по мнению Розанова, – не девственница, а женщина, «целомудрие есть черта деятельного, а не молчащего пола»[48] . Косвенным доказательством того, что пол не содержит в себе ничего греховного, Розанов считал невинность младенцев: греховный акт, по его мнению, не мог бы привести к появлению таких замечательных существ, как дети. Брак не являлся, по мнению Розанова, всего лишь уступкой печальной необходимости продолжать род. В браке присутствует «положительная святость» – это способ восстановления Образа Божьего в человеке.

Некоторым особняком в русской философии пола стоит и священник Русской Православной Церкви Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944 гг.). В ранней работе «Свет невечерний», написанной до принятия сана, Булгаков пишет, что соединение полов предопределено Богом и не содержит в себе ничего греховного. Он указывает, что заповедь размножения была дана Богом людям до грехопадения, и что между девством и браком нет принципиального противоречия. Однако в результате грехопадения между сексуальностью и полом установились противоречивые отношения: с одной стороны, борясь за правильное понимание пола, мы должны бороться с сексуальностью, с другой – борьба против сексуальности оборачивается бунтом против пола, что свидетельствует о серьезной поврежденности человеческого духа[49].

Булгаков высоко ценил Розанова, считая, что за внешним аморализмом его текстов скрывается «драгоценное в мистической непосредственности своей сознание ноуменальной *праведности* пола»[50]. Однако Розанов казался Булгакову слишком физиологичным и невнимательным к духовной составляющей пола. В другую ошибку впали, по его мнению, Соловьев и Бердяев – они, напротив, склонны презирать физиологию во имя ложно понятой духовности. Булгаков различает сублимацию пола (полный перевод половых отношений в сферу духа, к чему призывали, по его мнению, Соловьев и Бердяев) и «духовное просветление пола»[51]. Последнее представляет собой, по его мнению, истинную христианскую позицию.

Булгаков признавал, что человек, в духовном смысле, является двуполым существом – «полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке»[52]. Ни мужчина, ни женщина по отдельности не выражают Образа Божьего. Таким образом, пол для Булгакова означает *пол*овинчатость, не*пол*ноту человеческого бытия. Только восстановив духовную двуполость человек способен творить – для творчества необходимо зачинательное мужское и воспринимающее женское начало. Эти начала идеально дополняют друг друга, и поэтому их невозможно ни уравнять, ни поменять местами. Интересно, что на этом этапе своего духовного развития Булгаков не видит в физическом поле ничего порочного.

В более поздней работе «Купина неопалимая» Булгаков несколько отходит от первоначальной позиции. По его мнению, существование в мире мужского и женского начал не предполагает обязательного наличия двух физиологически различных полов. «Мужское и женское само по себе, вне грехопадения, вовсе не есть уже пол… Первоначально они суть духовные начала, некоторые духовные квалификации»[53], – писал Булгаков. Мужское духовное начало характеризуется преобладанием разума и воли над чувствами, женское – преобладанием чувства над разумом и волей. Разделение человека на два пола, переход к половому размножению, означал и переход к смертному состоянию.

По мнению Булгакова, до грехопадения человеческое размножение осуществлялось иным, «внеполовым или сверхполовым» спосо-

бом[54], примером которого является рождение Иисуса Марией. Если грехопадение Адама и Евы привело человека к смертному и половому состоянию, то Иисус и Мария, новый Адам и новая Ева, восстанавливают изначальный замысел Бога о человеке, полноту человеческой природы. «Образ Божий в человеке раскрывается и осуществляется в небесах как образ двух: Христа и Матери Его»[55], – утверждает философ. Это, тем не менее, не означает примитивного, языческого понимания Богоматери и Христа как женского и мужского божеств, поскольку Богоматерь и Иисус, имея мужское и женское естество, не являются уже мужчиной и женщиной, но стоят «выше пола»[56].

Булгаков продолжал традицию русской софиологии. В его понимании София представляет одновременно идеальный образ мира в Боге, существовавший еще до сотворения мира, и сотворенный мир. Первый образ Софии связан с Христом, Логосом, Второй Ипостасью. Второй – с Богородицей, Святым Духом, Третьей Ипостасью. Софии Булгаков придавал женственные черты и в какой-то мере допускал мысль, что она является одной из Божественных Ипостасей, женским элементом Троицы (за это учение Булгакова осуждалось как Зарубежной православной церковью, так и Русской Православной Церковью в СССР). Булгакова, как и Федорова, беспокоила проблема личного воплощения Третьего Лица Святой Троицы – Святого Духа. Святой Дух в его понимании был женственным, материнским элементом. «Если нет личного воплощения Третьей Ипостаси, – писал он, – ее вочеловечивания в том смысле, в каком вочеловечился Сын Божий, то все же может быть такая человеческая, тварная ипостась, такое существо, которое является сосудом исполнения Духа Святого»[57]. Таким существом Булгаков считал Богоматерь. Определенную связь он находил также между Богоматерью и человечеством как Церковью (человечество в целом).

Как известно, Бердяев, Булгаков и другие философы были высланы из Советской России в 1922 г. Означает ли это, что вместе с ними была «выслана» и идея преодоления пола? Нам представляется, что, несмотря на откровенное несовпадение с догматическим «марксизмом» советских учебников, эта идея не только не была забыта, но и обрела в СССР новую жизнь.

3. Идея «преодоления пола» и советское государство

Традиционные марксистские представления о смысле половых различий были несложными и находились в русле западной либеральной традиции. Маркс, Энгельс, Ленин считали, что в существовании полов нет никакого высшего смысла, что сущность «полового вопроса» – экономическая и что после социалистической революции отношения полов станут абсолютно частным делом. Действительно, сразу же после Великой Октябрьской Революции в руководстве партии возобладала либеральная позиция, представленная в работах Александры Коллонтай: мужчина и женщина при социализме должны трудиться на производстве как равные и вступать в сексуальные отношения ради собственного удовольствия. Особое распространение идеи сексуальной революции получили в среде молодежи, которая, отправившись в большие города на учебу или работу, оторвалась от семейного окружения.

Дополнительным стимулом для сексуальной революции послужило принятие сразу после революции нового кодекса законов о браке и семье, согласно которому гражданский брак приравнивался к юридическому, а процедура развода упрощалась до крайности. Параллельно с этим в стране были легализованы аборты, которые и стали основным средством регулирования рождаемости. Однако уже в 20-е годы аборты, разводы, венерические заболевания приобрели массовый характер, угрожавший национальной безопасности. В этой обстановке оказалась востребованной идея так называемого «революционного аскетизма».

Характерным примером нового подхода к отношениям полов в СССР является работа А.Б. Залкинда «Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата» (1924 г.). Залкинд пишет, что буржуазные запреты в области секса, конечно, нелепы и лицемерны, но это не означает, что половая жизнь пролетария должна быть «свободной». «Двенадцать заповедей», выведенных Залкиндом, направлены, с одной стороны, на ограничение половой жизни, а с другой – на ее выведение из сферы частного в сферу общественного. Залкинд, выражаясь в терминах фрейдизма, стремился к абсолютной сублимации («революционной сублимации») половой энергии в область революции и построения нового общества. Сублимация означала возрождение идеи

преодоления пола, или, как это выражает Залкинд, «десексуализации», облагораживания сексуальности. Десексуализацию Залкинд обосновывал необходимостью экономии половой энергии человека, которую можно было бы направить на построение нового общества, классовую борьбу, научное творчество и другие общественно полезные цели[58].

Эмансипацию женщины Залкинд, в полном соответствии с выраженной в «Крейцеровой сонате» позицией Толстого, рассматривал как часть процесса десексуализации человека, в результате которой все ранее подавленные силы масс, «уходившие и на излишнее питание полового», получат свободу для «делового, производственного общественного выявления»[59]. Залкинд, разумеется, не призывал пролетариат отказаться от деторождения: напротив, воспроизводство «революционной смены» было для него единственным оправданием сохранения половых отношений в пролетарской среде. Впрочем, и средневековые гностические секты разрешали иногда половое общение с целью продолжения рода.

Работа Залкинда, несмотря на броское название, не является чем-то оригинальным – она лишь одно из проявлений общей аскетической тенденции, которая всегда присутствовала в недрах коммунизма вообще и большевизма в частности. Некоторые историки обращают внимание на отчетливые параллели между гностицизмом и большевизмом. Например, М. Агурский доказывает, что представители русских гностических сект (хлысты, радикальные старообрядцы) не только приняли революцию, но и были ее активными сторонниками, поскольку воспринимали уничтожение старого государства и Православной Церкви как свой мистический долг[60]. Среди черт, сближающих большевизм и гностицизм, выделяют, в частности, интерпретацию истории как имеющей скрытый смысл, доступный лишь посвященным[61].

Характерно, что в советский «пантеон» входили многие лидеры гностических и полугностических сект, например, лидер анабаптистской секты XVI в. Томас Мюнцер, который считался одним из духовных отцов социализма. Вполне вероятно, что можно провести и другие параллели между русским коммунизмом и гностицизмом, в том числе и в сфере понимания пола. Идея андрогинности, необходимость «преодоления пола» и идея революционного аскетизма должны были прекрасно дополнять друг друга. Намеки на это содержатся уже в работе Энгельса «Крестьянская война в Германии» (1850 г.), где он подчеркивает, что для развития своей революционной энергии угнетенные классы обязательно должны исповедовать «плебейский и пролетарский аскетизм» в неистово-фанатической форме[62]. Другое дело, Энгельс считал, что впоследствии массам следует отказаться от аскетизма, но это лишь доказывает, что в марксизме заложены по меньшей мере две тенденции (либертарная и аскетическая), имеющие равное право на существование.

Если говорить о России, то первоначальная победа либертарной тенденции была в значительной мере случайной. Аскетическое видение социализма значительно более импонировало большинству русских социалистов прошлого. Н.А. Бердяев подметил, что русским нигилистам и социалистам XIX в. была присуща «безблагодатная аскеза» – то есть они, будучи атеистами, настаивали на соблюдении христианской морали в наиболее высоком, почти монашеском понимании. Интересно, что гностиков начала новой эры современные им христианские авторы также упрекали в «безблагодатности» их аскетизма. Например, Клемент Александрийский упрекал сторонников гностика III в. Маркиона Синопского – маркионитов – в том, что «они обратились к воздержанности не из нравственных соображений, но из враждебности к создателю и нежелания использовать его творение»[63]. Бердяев находит «маркионистический мотив» у Добролюбова, утверждая, что тот стал атеистом, потому что не мог примириться с тем, что у такого злого мира мог быть всеблагий Творец[64]. Совершенно естественно, что на этой почве превосходно прижилась идея революционного аскетизма.

В 1921 г., размышляя о новой роли коммунистической партии после победы пролетарской революции Сталин пришел к выводу, что партия представляет собой «своего рода орден меченосцев внутри государства Советского, направляющий органы последнего и одухотворяющий их деятельность»[65]. Эта фраза не может быть случайной. Трудно предположить, что Сталин, почти закончивший семинарию, не понимал смысла слова «орден» и употребил его просто

как синоним «группы» или «организации». А ведь одной из основных характеристик духовно-рыцарских орденов (к которым принадлежал и орден меченосцев) было то, что его члены давали обет безбрачия. «Безбрачие» в данном контексте, конечно не означало, что коммунисты должны были действительно отказаться от половой жизни. Она вполне допускалась, но только с целью деторождения. В остальном половая энергия подлежала сублимации – прежде всего в преданность партии и государству. Идея сублимации полового чувства с необходимостью влекла за собой и идею преодоления пола – он переставал быть необходимым. В 1929 г. советскую выставку в Цюрихе рекламировал символичный плакат Эль-Лисицкого, на котором «советский человек» был изображен как андрогин – в виде сросшихся мужской и женской голов.

Сказанное, разумеется, не означает, что идеи сублимации и преодоления пола прямо отражались в советской пропаганде. Официальный характер по-прежнему придавали либертарной версии марксизма, а истинная позиция руководства партии обнаруживала себя только в виде намеков, отдельных фраз, странных плакатов или произведений массовой культуры (фильмов, книг для легкого чтения). То, что указанные идеи носили скрытый характер, облегчило впоследствии их постепенное выведение из общественного сознания. «Реабилитация пола» была одним из компонентов «хрущевской перестройки», также как реабилитация потребительства, тяги к вещам. Уже в 70-е годы XX в. от идей революционного аскетизма не осталось и следа в пропаганде, но их неосознаваемые фрагменты продолжают жить в сознании людей.

---

[1] *Бердяев Н.А*. Размышление об Эросе // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 266.

[2] *Вышеславцев Б.Н.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 45 и далее.

[3] *Платон*. Пир // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 2. М., 1993. С. 101.

[4] Там же. С. 121–122.

[5] Там же. С. 90.

[6] *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 84.

[7] *Бриллиантов А*. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. СПб., 1898. С. 184–185.

[8] Там же. С. 207–215.

[9] Там же. С. 385.

[10] Там же. С. 225–229.

[11] *Августин Аврелий*. О супружестве и похоти // Трактаты о любви. М., 1994.

[12] Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 203.

[13] Там же. С. 209.

[14]Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 285.

[15] Цит. по.: *Йонас Г.* Гностицизм. СПб., 1998. С. 228.

[16] Там же. С. 87.

[17] Цит. по: Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 571.

[18] *Шлегель Ф.* О философии. К Доротее // *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. В 2-х тт. Т. 1. М., 1983. С. 340.

[19] Цит. по: *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. М., 1999. С. 160.

[20] Там же.

[21] *Соловьев В.С.* Смысл любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 41.

[22] Там же. С. 62.

[23] Серебряный век. Петербургская поэзия конца X1X – начала XX века. Л., 1991. С. 53–54.

[24] Цит. по: *Козырев А.П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. 1995, № 7. С. 62.

[25] *Федоров Н.Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства // *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т.1. М., 1995. С.278.

[26] Там же. С. 289.

[27] Там же. С. 279.

[28] Там же. С. 95.

[29] Там же. С. 98.

[30] *Толстой Л.Н.* Крейцерова соната. Южно-Сахалинск, 1978. С. 27.

[31] *Толстой Л.Н.* Отец Сергий // *Толстой Л.Н.* Крейцерова соната. Южно-Сахалинск, 1978. С. 157.

[32] *Бердяев Н.А*. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 241.

[33] *Бердяев Н.А.*Смысл творчества // Философия любви. Т. 2. М., 1990. С. 429.

[34] Там же. С. 444.

[35] *Бердяев Н.А*. Метафизика пола и любви. С. 253.

[36] Там же. С. 254.

[37] *Бердяев Н.А*. Смысл творчества. С. 438.

[38] Там же. С. 425, 427.

[39] *Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви. С. 241.

[40] *Розанов В.В.* Люди лунного света: метафизика христианства. М., 1990. С. 31.

[41] Там же. С. 39.

[42] Там же. С. 58.

[43] Там же. С. 140.

[44] Там же. С. 101.

[45] Там же. С. 106.

[46] *Розанов В.В.* Семья как религия // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 131.

[47] Там же. С. 133.

[48] Там же.

[49] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний // Русский Эрос. С. 308.

[50] Там же. С. 309.

[51] Там же. С. 313.

[52] Там же.

[53] *Булгаков С.Н.* Купина неопалимая. Париж, 1927. Репринт: Вильнюс, 1990. С. 142.

[54] Там же. С. 165.

[55] Там же. С. 139.

[56] Там же. С. 167.

[57] Там же. С. 140–141.

[58] *Залкинд А.Б.* Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // Философия любви. Т. 2. М., 1990. С. 349–351.

[59] Там же. С. 352.

[60] *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. Р., 1980. С. 26–27

[61] Там же. С. 28–29.

[62] *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. М., 1989. С. 53.

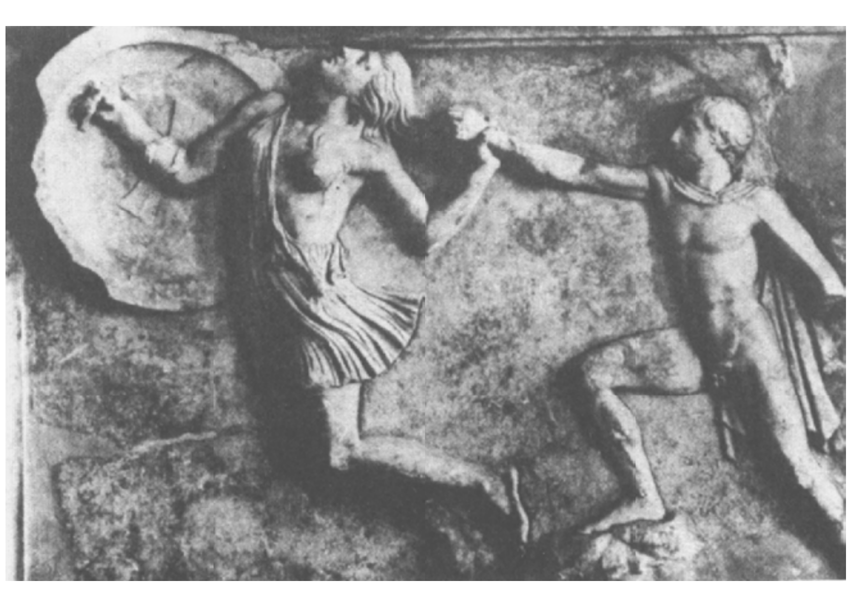
[63] Цит. по: *Йонас Г.* Гностицизм. СПб., 1998. С. 152.

[64] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 41.

[65] *Сталин И.В.* О политической стратегии и тактике русских коммунистов. Набросок плана брошюры // *Сталин И.В.* Сочинения. Т. 5. М., 1947. С. 71.

«МУЖСКОЕ» И «ЖЕНСКОЕ»

В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ



Амазономахия. Фрагмент рельефа из Пирея.
К. V – н. IV в. до н.э. Пирей. Музей

A. A. Kazankov

HOW ISHTAR CAUSED THE FLOOD

В данной статье сделана попытка реконструировать некоторые мифологические сюжеты (и мотивы) неолитической древности. Это оказывается возможным сделать, если рассматривать значительную часть мифологических текстов не как независимые друг от друга «изобретения», а как рефлексы единых текстов-прототипов. На основании сравнения «живых» текстов делается вывод о существовании единого неолитического мифологического комплекса (НМК) в Западной Азии в ранненеолитический период. НМК характеризовался матрицентрической идеологией и наличием фигуры Богини Матери-Хозяйки мира. В позднеолитическое время (около 4 тыс. до н.э.) появилась первая перестройка НМК, связанная с появлением фигуры Хозяина неба и мифом о сброшенной Небесной Женщине. Эта система (первой трансформации) или FT была выработана в кругу пастушеских племен; на задворках зоны распространения неолитических культур Передней Азии. Разнесенная по Евразии андроновскими индо-иранскими племенами, она оказала сильнейшее воздействие на финно-угорскую мифологию и заметное влияние – на идеологию Китая эпохи ранней бронзы. Рефлексы этой же системы прослеживаются в океанийских мифологиях, куда они (рефлексы) попали вместе с носителями культур круга лапиты. Эти же рефлексы обнаруживаются и в Северной Америке (у ирокезов и манси, в частности, практически совпадает миф о «свержении» Небесной Женщины) что служит еще одним доказательством пост-неолитических трансокеанских плаваний (не манси и хантов, конечно) из Восточной Азии в Америку. В статье прослежена постепенная трансформа-

ция образа всемогущей Богини-Матери матрицентрических мифологических систем, вплоть до момента, когда, в фаллократических обществах, этот образ был превращен в образ дракона-противника рода человеческого.

Introduction
What did Ishtar meant?

In the the 11th tablet of the Epic of Gilgamesh it is written (the translation of E.A. Speiser):

«Ishtar cried out like a woman in travail,
The sweet-voiced mistress of the gods moans aloud:
«The olden days are alas turned to clay
Because I bespoke evil in the Assembly of the gods,
How could I bespeak evil in the Assembly of the gods,
Ordering battle for the destruction of my people,
When it is I myself who give birth to my people!
Like the spawn of the fishes they fill the sea!»
(Pritchard 1969: 60–72). According to
I.M. Djakonov Ishtar is mentioned here
in the role of Ninmah, the Mother of all Gods
(Афанасьева, Дьяконов 2000: 379).

What was the «evil' bespoken by Ishtar in the Assembly of the gods? My suggestion is that she falsely accused the Human Hero of doing wrong against the gods the cause of this accusation being that the Hero had had sex with her and then abandoned her. Then Enlil, instigated by Ishtar sent the Flood.

1. Iranians–Minahasans

To corroborate this version of mine I first have to appeal to the Iranian and Scythian data.

«According to the Iranian tradition…the earth-goddess Spendarmat, the mother of the First Man–Gaiomard, the latter born from her union with Ahura Mazda, is at the same time the spouse of her son and from the this second union the whole humankind descends [see: Christiansen 1917: 27,

52]. The son of Papai and snakefeet goddess of the Scythian mythology plays namely the role of the First Man…i.e. functionally corresponds to Gaiomard of the Avestian tradition. Similarity of this Iranian myth with the content of the Scythian legend as revealed at its variants collation allows us to suggest that in the Scythian mythology the goddess that interests us plays both the roles of the first man's mother and wife» (Раевский 1977: 50–51).

According to the Greek sources once Heracles, driving Herion's bulls, arrived at Scythia. Here he fell sleeping muffled in lion's skin to rescue himlelf from the blizzard. During his sleep his horses miraculously disappeared. Having awakened Heracles … «in search of the horses travelled all Scythia to and fro…and found in a cave a being of a mixed form–half-maiden and half-echidne whose upper part was that of a woman, while lower part was snake-like» (Раевский 1977, 21). This dame (in Southeast Asia they are called *nagas. – A.K.*) promised to give back the horses in exchange for sexual communion. Heracles, of course, concented, and got back his horses while the «half-maiden» gave birth to the three sons–progenitors of the Scythians (ibidem).

«So the image of Taragitai (the mythical progenitor of the Scythians–A.K.) can be reconstructed as follows. Born from the union of Papai and Api, i.e. from the marriage of the sky and earth Taragitai in the Scythian mythology is the first man. As cultural hero he commits a number of accomplishments, winning over various monsters born from htonic forces. Marrying, consequently, his mother-earth he becomes the father of the three (two) sons–progenitors of the various branches of the Scythian people»(Раевский 1977: 58).

Now, **Minahasans** of the Northern Sulavesi have a story almost identical to the Scythian one observed above-in its variation. The story goes as follows:

«The mother was very handsome. Her name was Lumimuut and she was descended from the gods. Her beauty was fascinating and eternal youth her portion. And her son, named Toar, who had become a young man, left her to explore the world. At their farewell she presented him with a staff of equal length to hers. And she entreated him not to marry any of his relatives and therefore never to propose to a woman who was in possession of a staff of the same length. After many years and long journeys the son returned. He met a beautiful woman, whom he desired to marry. In her he did not recognize his mother who had indeed remained eternally young,

while she did not assume that this full-grown man was her son. Before entering into marriage, mindful of the wish of his mother when he had left her, the son laid his staff alongside that of his bride for comparison. Because of intensive use during his travels, however, his staff had been greatly worn down and was no longer of the same length. So there was nothing to prevent the marriage of the ancestors of the Minahasa people» (Nas 1995: 58–71).

«Lumimuut (comparable with Lithuanian *Laume*, by the way. – *A.K.*) *was in pre-Christian mythology of Minahasans the mother of the Gods and people. She was born miraculously from a big rock, standing in the center of an empty land. Having been impregnated by the Western Wind she gave birth to the Sun-God Toar and parted with him…»* (WM 2: 77).

The Riungs of Timor (Eastern Indonesia) not surprisingly have a story (about Teze-goddess) similar to the Minahasan one, but without the incest motif (WM 2: 536). More significantis the Palaungs of Burma have essentially the same story about naga Tuzandi.

Tuzandi lived in the magic lake…Prince Sxuria (from Sanskr. Surja– «sun») fell in love with her and they got married. Tuzandi hatched three eggs. The prince abandoned her and in a rage she threw two eggs into the Iravadi river. One of the eggs had been fished out by a gardener and from it developed a boy who having grown up married a Shan princess. One of his sons became a Chinese emperor, the other–progenitor of the Palaungs.

In the folk version of the Palaung story a man hatched from the egg marries a naga maiden whom he saw previously in a human form. Their daughter saw her mother bathing in the river in the snake form. The mother did not dare then to return to her family, but left for her daughter a an irradiscent dress with a cobralike hood (WM 2: 533-534).

So Istar-Ninmah of the Tablet 11 most probably sinned against her husband (or lover?) Enlil with a human, a Hero type who later abandoned her like Sxuria left Tuzandi. Ishtar confessed I think did not confess about it. More likely she spoke libel against all humans and the Flood became inevitable.

2. Eternal Snakes

The *naga* stories related so far were, however and probably just late remakes of the original story the most archaic variant of which survived, to our view, in Melanesia:

This myth «*has been recorded in the Shortlands Islands and among the Kai of German New Guinea. It is also told with some variations by the natives of the Admiralty Islands. They say that once upon a time there was an old woman and she was frail. She had two sons and they went a-fishing, and she herself went to bathe. She stripped off her wrinkled old skin and came forth as young as she had been long ago. Her sons went home from fishing, and very much astonished were they to see her. The one said, «This is our mother», but the other said, «she may be your mother, but she shall be my wife». Their mother heard them and said, «What were you saying?» The two said, «Nothing! We only said that you are our mother». «You are liars», said she, «I heard you both. If you had had my way own way, you should have grown to be old men and women, and then we should have cast our skin and been young men and women. But you have had your way. You shall grow old men and women and then shall die. «With that she fetched her old skin, and put it on, and became an old woman again. As for us, her descendants, we grow up and grow old. And if it had not been those two young men there would have been no end of our days, we should have lived for ever and ever».* (Frazer 1913: 71–72).

This story combines all important motifs of the death origin saga.

Like in the story of the Iroquoian Sky Woman (see below) or the Greek variants of the Golden Age originally there was neither death, birth or sex. And the original sex meant incest (in Melanesia like in all Oedipus-type stories (Minahasan, Scythian, Palaung, Greek etc) in its gravest form–with the First Virgin and Mother. This original sin is punished in (archaic) Melanesian version by cessation of immortality. Later versions (Iroquoian and Mansian) presuppose the expulsion of the sinned Goddess from the Sky Home and Flooding for the brazen humans.

The Melanesian story also sheds some light on the paleolithic conception of the Original Sin–it is not just sex as such–but the first act of sex in a society with extremely limited number of persons, that is–incest. In the beginning there was only one family–that of the snakes and noone had any need to be born through sex. One may also wonder if the relationship between figures that preceeded Adam and Eve (in far pre-Biblical narration) could have been different: «Eve» was probably thought of as «Adam's» mother (and the Serpent combined), hencefrom might have gone the rib motive)!

Intuition prompts me that the story of Artemis and Acteon (see Кэмпбелл 1997: 117) is the remote reminiscence of the story structurally

similar to the Melanesian one cited above. The primeval version of the story probably included the *elixir of immortality* motive.

The «*those who change skin or bark are immortal*» (*eternal snakes*) motif is attested, by data of Yu.E. Berezkin, among two tribes in Kimberly (Australia), 49 tribes in the northern part of South America, Ainu and Japanese of the Meyako island, Klamath of California an Inuit of the Baffin Land. In South America its areal is whimsical in form but contiguous (Березкин 2002: 317, 337). We may safely add to it Melanesia (including New Guinea) and ancient Mesopotamia. The ubiquitely spread motif of the sexual unit of the Hero with a female animal counterpart who changes her skin or feathers is most probably related to the «immortal snakes» motive.

The most parsimonial explanation of such a distribution is to suggest that the discussed motif existed in the Paleolithic epoch.

In Mesopotamia a similar motif is attested in the 11th tablet of the Gilgamesh epics:

> «…Gilgamesh slipped into a pool;
> but in the pool, a cruel snake slithered by
> and stole the plant from Gilgamesh
> who saw the snake grow young again,
> as off it raced with the special plant»
> (Epic of Gilgamesh, Tabl. 11, 280).

Similar story was told by the Marind Anim of New Guinea, where dema Areamb took the shell with the juice of the chewed medicine herb and poured it into the snake's throat. The snake startled, grew cold and casted off her skin. Since then snakes don't die. Originally Areamb ought to have given the medicine to the male dema Yavi, but came too late. So Yavi died (Вирц, Неверманн 1981: 168). In the Wishram myth «Coyote at Eagle's direction made a box of boards, as large as he could carry, and put into it leaves from every kind of tree and blades from every kind of grass» (Grannermann 2002). This was, actually, a «Pandora's box» with multiple analogues from South America–and Greece, of course–into which Eagle and Coyote lured the souls of the dead people.

In addition we have the ubiquitely spread motif of the sexual unit of the Hero with a female animal counterpart who changes her skin or feathers is most probably related to the «immortal snakes» motive (WM 2: 441).

So it is quite possible, that the method by which out Paleolithic Mother induced changing her skin was to gulp a cup of immortality elixir. At some

«point» of the post-Neolithic times (by these I mean the epoch after the appearance of the agriculture on Earth) the supposed (by me) original story of immortality was transformed into a Toar–Lumimuut type of a story. The Sky Woman Fall story in some traditions is probably connected with it.

3. The Story of the Sky Woman Fall

In Yu.E. Berezkin's wording the summary of the numerous Iroquoian (Hurobns included) Sky Woman stories goes like this:

«Northern Iroquois (including Hurons) have well developed cosmogony. Their basic myth, retained in 25 close versions relates of how the Sky Woman, was suspected by her husband of an adultery and thrown down from the Sky; she was carried then in her fall by the birds and placed on the Turtle which swam in the primeval ocean. The animals dived to the bottom of the ocean to get some earth, the desman succeeded in carrying back in its paws a piece of it, from this piece the Earth was created. The woman then gives birth to a daughter, the latter in her turn bears two twins, one of whom, Flint, kills his mother at birth (by going out in the wrong manner, from her side). The twins compete in deeds of world creation. The evil Flint sometimes becomes the Ruler of the World of the Dead» (Березкин 2002, 283-284; see also Bierhorst 1993).

The Mansian (from the Western Siberia) variant runs as follows:

«According to the widespread among the Fenno-Ugor peoples myth myth the Goddess of the Middle World once had lived in heaven, but was thrown from there by her angry husband – Sky God. In the Mansi myth Kaltash Ekva is punished thus for her desire to erect for herself a new house built of the bones of all the Earth's birds and animals. At the moment of her falling she gives birth to the Hero – »Watcher of the World» (Mir-Susne-Hum) the protector of all humans and mediator between them and gods. Mir-Susne-Hum regularly flies around the world (similarly to Iranian Ahura Mazda), riding on a winged horse or in the form of a goose» (Хелимский 2000б, 233).

«When Mir Susne Hum grows older he travells to meet his father» (like the Twins in the Navajo and some other American Indian myths (MW 2: 154; Кэмпбелл 1997: 77–78). The third of the three major gods in the Mansi pantheon is the Lord of the Underworld–master of all evil spirits and diseases. In a number of Fenno-Ugor traditions he is the younger brother

of the Sky-god whom he «helped» in the world's creation process by creating various inconveniences of the landscape: mountains, marches etc. (Хелимский 2000б: 233).

We need to explain the fact that basic myths of the Mansi and Iroquois coincide almost in every detail. I suggest the following hypothesis:

The basic elements of the above reviwed Fenno-Ugor myth have not arisen as the legacy of the taiga hunters' cultures. They are most probably Indo-Iranian in origins. Fenno-Ugor peoples contacted during the second millenium B.C. with the tribes of the so called «Andronov» culture. E.A. Helimsky have demonstrated that these people could not have spoken Eastern Iranian languages (or Iranian for that matter). They had been another (extinct by now) Indo-Iranian (Aryan) linguistic group which was later replaced in the steppes of Eurasia by Eastern Iranians. The archaic elements of the Aryan mythology of this group could have survived in its Fenno-Ugric (borrowed) variants, whereas in the Iranian culture proper these elements were strongly transformed in Zoroastrian times. Some of these survived (also in their transformed variants) in Hindu mythology [the diver myth, twin opposition (Shiva–Vishnu), and World as a Turtle motif].

Aryans according to Avesta lived in a country with snow (if we can viewe the worlds created by Ahura Mazda as reminiscences of the proto-Iranian migration roots. The mountains of the soviet Central Asia will be then the region binding together the *Diver–Antagonist twin brother* (including *World as a Turtle*) myths of India and Eurasian steppes and Middle Asian–Sibirian shamanism and pantheon with the Sky godhead.

I propose here a hypothesis that the Finno-Ugor, early Indo-Iranian, Sumerian-Dravidan, early Chinese and Polynesian-Micronesian, Iroquoian and Iroquoian-related MCs together with their elements in Indonesian mythologies all represent reflexes of the MC of the First Transformation. By this I mean a MC that formed in the 4^{th} millenium BC at the pastoralist outskirts of the northern Mesopotamia and in north-western Iran.

The northern variant of FT is, as I have tried to show well represented in some Finno-Ugor central myth and was, quite likely myth and was present in the mythology of the «Andronov Indo-Iranians. The southern (Sumer-Dravidan) variant is the one including the Moon-Bull image in mythology (see e.g. Frobenius 1931: 329–330). Both do not include the *Dragon Fighting* motif as one of the central points of etiology, unlike Babylonian and west Indo-European mythologies. The chronological relations between northern and southern variants of the FT MCs are not clear yet.

Both variants of the FT are characterized, in contrast to the NMC conceptions where the principal figure of the pantheon is the Great Mother goddess, by the dominance of the male Sky God (cf. An in Sumer and En among Udmurts) who created the world and then stepped off entrusting the function of the World Keeper to his elder son (cf. Ea in Sumer and Mir-Susne Hum among Mansi). The functions of the younger son have been described above. Parallels in Finno-Ugrian and Sumer mythologies are known, numerous and well-described.

It is interesting that one group of the Iranians, i.e. Scythians retained the woman goddess (Tabiti) as the principal figure of the panteon (Раевский 1977: 87–108).

Among «Erythrдans» (L. Frobenius' term) who comprised Sumerians, early Dravidians and peoples of the Eastern Africa the gender of the moon deity was changed and the male moon deity began to be associated with the bull. The explanation foir such a development may lie in the fact of tghe utmost importance of the moon calender fotr the early state society of the agricultural Sumer and the necessity to reconciliate this with the patricentric ideology of the pastoralist ancestors of the Sumerians. Most probable original home of the Sumerians is northern Iran. In this book a several examples of the change of gender of the prtinciple deity are given (Marind Anim, Algonquians, Yemenites etc.). In a patricentric society the woman deity is unthinkable as the head of the pantheon (compare, e.g., our own, or Muslim societies).

In the northern Eurasian variant the gender of the moon also was changed, but without the associated bull figure. The bull image is a very old, paleolithic thing in the Near East and it was definitely very important all through «Neolithic» matricentric cultures up to the Cretan one. So the Mesoamerican scene represent a combination of the neolithic lunar goddess with other patriarchial fuigures and motives.

The hypothetical Early Indo-Iranian mythological complex (MC) had probably much more points of similarity with the Neoilthic mythological complex (NMC) than western Indo-European MCs, such as Greek or Scandinavian. The similarity between Mesopotamian, Finno-Ugor, and Early Indo Iranian MCs have, then, to be explained by the influence of the common to all the three mythological substrate that existed in pre-Sumerian time on the territory of the northern Iran. The northern variant of this substrate gradually spread to the great Eurasian steppe-belt and constituted, as

I propose, the ideology of the eastern Indo-Iranians (Andronov tribes). Coincidence of the Mansian and Iroquese basic myths show us that it was namely in the form close to it, that Early Indo-Iranian basic myth existed in the second millenium BC.

I can propose here a hypothesis according to which the matricentric neolithic mythological complex (NMC) suffered in the steppes of Eurasia two principal stages of transformation. The First Transformation (FT), reflected in Finno-Ugor and Sumerian mythologies contented with the modest «overturn» of the matricentric values of NMC [about matricentricity see (Burton et al. 1996)]. In its northern («Mansi-Iroqoian») variant the myth of a punishment of the male Sky Lord's wife is present. The southern (Sumerio-Dravidan type) variant is characterized by the change of the Moon deitie's gender and Moom-Bull cult (see Frobenius 1931: 329–330). Chronological relationships between these variants are not clear yet. Both versions are united in the change of the Lord of the World: the Great Goddess is replaced by the male Sky-Lord. The etyological fight of the Hero with the World Dragon (present in both Babylonian and western Indo-European myths) is characteristically absent in the mythologies of the First Transformation. The Second Transformation (ST) is a path of the transforming the former Great Goddess into the evil World Dragon and is connected with the latest stages of the evolution of the (mainly) Semitic and Indo-European pastoralist societies.

If Sumerian mythology represents a southern variant of the FT (its northern variant retained to a large extent by Finno-Ugrians), then it is likely have links with Chinese mythology. Indeed, structural similarity between the Sumer and Finno-Ugor pantheons have drawn the attention of the scientists repeatedly. Traces of common FT roots in Sumerian–Chinese parallels will be treated below.

How could these archaic «Andronov» mythological structures have come to Northern (and Meso-) America? The suggested answer is: via China, where *the In* Bronze culture is supposedly connected with the powerful cultural influence of the mounted (chariot) pastoralists who came from Eurasian steppes (see Васильев 1976). From our hypothesis stems that these were connected with Andronov tribes.

In the second millenium BC another powerful culture spread took place on the vast stretches of the Pacific. This was the spread of Lapita and Lapitoid cultures. The Lapita ceramics originated in southeastern China (or under the strong influence from this region and, during the spread of its producers in the southeastern direction gave rise to the formation of the Polynesian, Micronesian and Melanesian cultures (Kirch 1996: 59–61; Allen 1996; Blust 1996a). Hencefrom is the similarity in the character of the pantheon and twin mythology of these cultures with the patterns described above.

As to the penetration of the «Andronov» motives to America there is quite ample evidence of the pre-Columbian conacts between Eastern Asia and Mesoamerica. Evidence of the post-Neolithic contacts between Mesoamerica and East Asia are also abundant (see e.g. Campbell 1959: 208; Hultkrantz 1979: 52; Ekholm 1946, 1962; Hatt 1951; Heine-Geldern 1964, 1966; Heine-Geldern, Ekholm 1951; Count 1952; Gjessing 1948; Березкин 1991: 50; Березкин 1999, although the latter rather sees in the multiple coincidence of the New and Old motives the Paleolithic legacy). The areas of contact included the northern parts of South America, the so-called «Nuclear Zone», from where, for instance, the ball game appear to have spread to Mesoamerica proper [(see, e.g., Александренков 2002). Alexandrenkov did not write, of course, about pre-Columbian contacts].

4. Was it Ishtar?

As to the question of who was that snake that had stolen the plant of immortality and made Gilgamesh weep, I would answer: *Cheng O*, the wife of the Perfect Archer *Hou Yi.*

During the legendary Sha epoch (2205 1766 г. BC) the Perfect Archer Hou (Hou Yi) at the Emperor's orders shoot off from the sky nine extra suns which had devastated the earth. The Mistress of the West [«In the archaic myths Si-wan-mu was apparently the Goddess of the Land of the dead which was situated in the west» (WM 2: 431)–A.K.] Si-wan-mu Goddess rewarded Hou for his heroic acomplishment with the Pills of Immortality. The wife of Hou, however, a certain Cheng O swallowed the pills (or herbs) of immortality and fled to the moon. Having reached the moon she saw a hare sitting under a tree. Since the moon air was cold Cheng O started to cough and spat out the pills. Then she decided to pound these pills and distribute the powder on the earth to make people immortal. So she ordered the hare to pounder the pills (now they became jade) and this is what he has been doing on the moon since then.

Thuis plot is reflected in numerous Chinese folk narrations and iconography. According to other versions Cheng O pleaded the Moon Hare for a protection which he did making spouses to reconcile; Cheng O, reaching the moon turned into a toad etc. (Chinese Mid Autumn; Ritz, 2002; The Moon Goddess, The Hare and The Lord Archer). The Extra Suns Shot motive is widespread both in Polynesia and western North America. In America the Shot is a Hare! Sometimes shooting out is replaced by just taming the wayward sun; the bow and arrow may be substituted by a lasso (e.g. in Polynesia where there was no bow and arrows).

So the Chinese version may be regarded as more archaic reflex of the «Origin of Death» story. The name of the thief is known, it was Cheng O who stole the herb, not an anonimous «cruel snake». In the Gilgamesh epics the prototype plot left, on the female counterpart of the story, only a weak reminiscence indeed.

Iroquois basic myth may be viewed as part of the early Mesoamerican cultural scene (of the period starting from about 1500 BC) which survived on the far outskirts of the Mesoamerican civilization's innfluence zone. The epic book of Quiche Popol Vuh retains some elements that probably belong to the mythological complex delineated above. For example, when the head of the Hun-Ahpu was cut off by a monster bat Camasots, the twin brother of Hun-Ahpu–Xbalanke «called all animals…and during the same night asked them what was their food. …immedeately each of them set off to chose its own (food) and all of them got to their destinations. …The Turtle…crawled behind all of them. When she reached the end (of Hun-Ahpu's head) she turned into a sham head of Hun-Ahpu»(Пополь Вух 1993: 68–69).

Parallel to this episode can be found in Winnebago myth according to which the Creator came to the Bear in a dream and ordered him to set off in search of a new land, hunting grounds with plenty of game where they would have more food on top of what was given to them from the water… After long journey the Bear came to the mighty river and then suddenly the ringing sound was heard. The bear understood at once that this was his friend Turtle who enlarged and carried all the tribe, settled on his back, to the other side (Smith 1997: 26-27).

Here we have parallel not only with Quiche but with the Judaic story as well, which excludes Christian influence on the Winnebago myth. Even the name of Moses might be indicative, because in Russian (*misha*) and Proto-Algonquian (**maxkwa* Aubin 1975: 166) means «bear».

The material presented in this paper demonstrates that mythological plots stemming from the same prototypes spread in the post-Neolithic times not only through most of Eurasia, but to the New World as well. This holds true for Australia as well as for both Americas.

5. Other Parallels

But let us first consider Iroguoian–Molukkan parallels. They will lead us to other parallels too.

The Wemale Stone and Banana (Jensen, Niggermeyer 1933: 39–40) myth finds allusion in the names of the Sky Woman's sons: Flint and Sapling. These are very close in their twin antagonism to the myths of the Mansi, Iranians Melanesians and the Pachcamaq myth of the coastal Peru (see Березкин 1983: 57) and the twin antagonism and the diver motive are very ofter conjugated in myths (Count 1952). In Melanesia «To Karvuvu trying to imitate To Kabinane creates "evil" objects (death, shark, mountains etc.)» (WM 2: 25). Of course this «bad creation» motive unites with Iroquese and Melanesians Mansians as well (Напольских 1990; Hultkrantz, 1979; Krappe 1946).

In the Wemale myth Rabie fell through the earth pulled in by the root, taken by the scabby (sic!) sun-god Tuvalu. Had «people» not left by that time Nunusaku (the Sky-Mountain) the parallel with Iroqwoian myth would ave been quite exact, for falling through the Earth if the Earth is still the Sky mean falling from the Sky (trough the hole in it). Presently Rabie became the Moon and from the body of the Iroquoian woman the moon and sun were manufactured).

At the moment of Rabie's apparition in the sky «disgusting smell spread around the earth» (Членов 1973: 147). This may be viewed as a metaphore for coming of death and has a parallel from Australia the latter combined with the World Tree irradication motive:

The Sky Lord Biamee created from the red mountain earth two Men and a Women. One of the men killed a rat and ate it, but the other refused. He went to the end of the world and died there of hunger (cf. Pachacamac and «Micronesian» myth about mother mouse, Frazer). At the moment of his death the gigantic eucalipt was torn out of the earth anf rushed to the southern edge of the sky. Finally the eucalipt tree stopped near Warrambula or Milky Way, the place where the sky gods live... When all the living

understood that Death came into the world an overall wailing commenced (Лангло-Паркер 1965: 34).

The Australian story resembles the Sky Woman and story in the motive of the end of the «immortal» period in conjunction with the Tree irradication (before that in the sky or earth there was neither birth or death). Another common motive is that death comes after first killing and specifically – killing of rat (mouse). Among the Wemale of Ceram (Molukkan islands) people are punished by the appearance death after they kill Hainuwele – a supposed daughter of the Lordess of the world Mulua Satene. In Melanesia a hero kills the mother of his wife when she (mother) takes form of a mouse.

According to the Nenets myth in the ancient times there once grew the World Tree (the Birch-tree) with seven boughs and seven roots. Then the roots of this tree began to rot, the tree fell and from the trunk first the stream of blood ruched out and then–a flood of water which swallowed all rivers. People survived on the raft taling with them a pair from every animal specie (WM 2: 400). The motif of a bloody flood also attested in Eguptian, Australian, Scandinavian, and South American (Makiritare, see: Sullivan 1988: 238) mythologies. The conception of the bloody flood may arise logically from the image of the cut World Tree as the Phallos of the Primeval Hero.

According to Finn and Karel mythologies there once was a great oak which crown shadowed the Sun and the Moon, Then a dwarf had come out of the sea and cut the oak which turned into the Milky Way (WM 2: 564).

In Sumerian mythology «once upon a time» a great Huluppu (probably poplar) tree «had been planted on the bank of Euphrates». Then «the violence of the South Wind plucked up its roots, tore away its crown, the Euphrates carried it off on its waters». The tree had been brought to the garden of Inanna, raised by her but then in its roots the snake «set up its nest», in its crown the Imdugud-bird settled and «in its midst the maid Lilith built her house». Inanna weeped, so Gilgamesh slew or chased away all the monsters, felled the tree and gave it to Inanna for to make a throne and a bed out of it (Kramer 1963: 199).

In Australia we have dogs of Bahloo, who is the Moon. (We will further use spelling Balu). He once asked humans to help to ford his dogs across the river. People refused because they feared the dogs (actually they were three snakes which Balu called «dogs» (Лангло-Паркер 1965, 85–

88). Parallel here with the Greek Hecate's dogs seems to be obvious. Hecate had three bodies and three heads, like her Guardian-Dog Kerber whose heads were snakes. She roamed in the nights accompanied by the Stygian dogs. [(MW 2: 99; Hesiod. Theogeny (409–452)].

The name of the Moon – Balu is also indicative (cf. the epiteth of the semitic god – Bel–«Lord»). The cult of the powerful Moon-Bull was, according to the research of Leo Frobenius the principle characteristic feature of the so-called Erythrдan circle of cultures which spread, between 4th and 2nd millenia around the shores of the Indian ocean, included Shumer and elements of which survived in medieval Dravidian India (Frobenius 1931: 329–330). Taking into account similarities between Dravidian and Pama-Nyungan phonetics, the most likely candidates to influence Australian Aborigenes with the «dingo-microlithic» cultural complex are, probably, the pre-Dravidian dwellers of southern India.

The story of the cross between Balu and the raven – Van, after which Van reached the sky on the self-growing tree and became Moon (Лангло-Паркер 1965: 50–51, 54) unites the Australian Nungaburru myth with New Guinea (Marind Anim) and South America. Another story about Balu and Yi tie southeastern Australia with Eurasia, where motives of a cross between the Moon (male) and Sun (female) are extremely widespread (Campbell 1959: 393–394).

Balu roams to sky trying to get back to earth and his old enemy –Sun (*Yi*) tries to prevent it. (In China *Yi* is the name of the Noble Archer whose wife stole the elixir of immortality and fled to the moon).

Long before that Yi had loved Balu and wanted to marry him. But he said that Yi had too many lovers and therefore Balu would never marry him. This so enraged Yi that she told the Spirits who supported the sky at its ends to chase away Balu when he approached them. Had they let Balu to escape to the earth Yi would kill the Spirit who sits in the middle of the sky and holds in his handfs the ropes which are tied to the Earth. Then the Earth with all Spirits who hold it would fall down into the darkness. (Лангло-Паркер 1965, 50–51). Here the motif of the Son' s numerous lovers ties Australian mythology to Mesopotamia and Mesoamerica. Among the Mayans the Moon-Goddess Ix Chel is unfaithful to her husband–Sun-God Itsamna with the Vulture-God (Алланойс-Давлетшин, Леонова 2002: 98).

All these motives and plot coincidences (plus conception of the Hell under the earth in which the souls are punished by being forced to use only

left hand and incessantly moving) show that Australia did not stay outside the «all-round-the world» spread of the post-Neolithic mythology. Non-archaic elements in aboriginal cultures include also the character of the initiations (see Campbell 1959: 141–142). Archaeological materials show a rather recent cultural impact, connected with the spread of microliths, dingo dog, and Pama-Nyungan languages took place in Australia about 4 thousand years ago (Flood 1999: 195–196; Bowdler, O'Connor, 1991; McConvell, 1996). Genetic data also bind Australia with some castes of Southern India (Redd, Stoneking 1999).

The original NMC probably was present in the Near East during PPN, PN, and later (up to Halaf and Ubaid cultures) times. Its most characteristic feature is the central role of the Mother Goddess, represented by the Great Snake or in the waterfowl bird image. It may easily be shown that this image survived ethnographically in most regions of the Oikumene except the Middle Old World [for definition of the Middle Old World region see (Burton et al. 1996)], North Eurasia, and eastern parts (Algonquian–Iroquian) of North America. (see, e.g.: Березкин 1983: 107; Hultkrantz 1979: 63; Hentze 1966: 258–266; Coe 1976: 125; Бородатова 2002: 134–135; Hambly 1931; Kalous 1968).

Best it survived in parts of Indonesia. It can be shown that the Propo-Austronesians borrowed their most important agricultural terms (for «rice» and two types of cultivated fields) from the Cino-Tibetan, but ultimately the origin of these terms can be traced to the Semito-Hamitic proto-language (Kullanda 1992: 45; Illich-Svitych: 1964, 8). Lapita expansion took place much later.

Stealing fire

I beleive that Frobenius and Campbell were correct in reconstructing the principal plot of any archaic mythology (Paleolithic included) as a Journey of the (feeble) Setting Sun over the edge of the world into the dark womb of the Mother-Earth. The data from Khoisan languages shows that this Sun-Hero was symbolized by the Hare. I can assert this on the basis of the book «Comparative Mythology in Reconstructing Prehistory» which I have recently finished (270 pages in English) and for which I am looking for a publisher.

At the sunset the powerful yellow disc of the Sun which is almost impossible to look at, at least by mortals, becomes the red disc, i.e. grows sick

and is about to die. At this moment (or, rather, slightly earlier) he is invited to revitalize himself by having sexual intercourse with the Earth. The «wedding» invitation is send by the Earth while she assumes the form of an ugly toad or frog.

The Hero (Hare) sees, somewhere near the Edge of the World a closed entrance to a cave which is the toothed mouth (or vulva, since the major image of the Earth is a double-headed Snake). He succeeds in making the Earth laugh and enters the cave. There, after another long journey he manages to have a sexual contact with the Earth while she is sleeping, and gets fire either by friction (as in the mytghs of Australia and New Guinea) or by touching Underground volcanic Fire, which is hidden in the Earth's vulva. Then something spoils the Earth's slumber, most probably–a blunder of one of the Hare's companions, for he descended into the Cave not alone, but with helpers.

The Earth, awakened and enraged, sets off a chase (with all her monsters) after the Hare whose hair by this time have caught fire. He runs with all his might, but still unable to break away, takes to flight turning himself into a bird (for he is a magician). The Hero almost manages to escape but still the Earth (a double-headed Snake) cut him in two. The head of the Hare becomes the new Sun which rises on the eastern side of the horizon. The body of the Hare had stays inside the Earth and becomes the potential World Tree in horizontal position.

The rest of the story can possibly be by now reconstructed only in its neolithic variant. The body of a Hero can be called on to rise up with the mantra «*Om mani padme hum*» (which means: «precious stone in the lotus», with all due sexual connotations evident, for instance, from the pestles and mortars of the neolithic Jarmo) or, in the Iroquois fashion, by the circle counterclockwise dance. Then the body of the Hero would raise up above the waters of the primeval ocean in the form of the World Tree or World Mountain and the Turtle would be placed on top of it forming the new Earth on which we all now live. The Ocean in its turn (see above) was formed by the flood streaming either out of the cut body of the Hero or as tears from the eyes of his cut off head.

The sun, resurrected in the east, runs during its next run across the sky repeats the deed of his Sun-Father thus committing incestuous coitus with his Mother-Earth. For this he either himself must be punished or he punishes his Father-Sun instead, revolting and taming the arbitrary trajectory of the latter across the sky.

Other important motive coincidences will add to the argumentation that plots observed in this paper should be treated not as separate innovations but rather like reflexes of just one prototype (one for each motive). These «coincidences» are (e.g.):

1) clay people made by drunken gods: Yoruba (Beier 1966: 48); Mayans (Пополь Вух 1993, 14) and Sumer (Kramer, Maier 1989: 33).

2) the wooden people were created and destroyed by the Fire-Flood Ordeal: Mayans (idid.: 15–18); Hanty **(**Ostyaks**)** and Mansi (Voguls) (WM 2: 567).

3**)** scabby moon deity Marind Anim (New Guinea) (Вирц, Неверманн 1981: 202–203, 36, 87, 165); Aztecs (Beals 1970; WM 2: 518).

Other parallels in the Old and New Worlds' mythologies are observed in (Березкин 2002). They number at least 17 many of them are very likely to be post-neolithic by form.

Reconstruction symbols and abbreviations:

AP – Алгебра родства. Вып. 1–8. (отв. редю. В.А. Попов) СПб: Кунсткамера.

ИСИКА – История и семиотика индейских культур Америки (2002). (отв. ред. А.А. Бородатова, В.А. Тишков). М.: Наука.

AJHG – American Journal of Human Genetics.

IJAL – International Journal of American Linguistics. N.Y., Bloomington

PN – Pottery Neolithic.

PPN – Pre-Pottery Neolithic.

PSP – Prehistoric Settlement of the Pacific (ed. by W.H. Goodenough). Trans. of the Am. Philosophical Society. Vol. 86, Pt. 5. Philadelphia.

WM – Мифы народов мира (1992). (Отв. ред. С.А. Токарев). Т.1-2. М.: Советская энциклопедия.

Bibliography

Алланойс-Давлетшин А.И., Леонова Е.В. (2002). Богиня луны в текстах и иконографии древних майя // ИСИКА: 98–115.

Александренков Э.Г. (2002). Каменные ошейники и жертвоприношения: О возможных связях населения Антил и Мезоамерики в древности // ИСИКА: 259–277.

Афанасьева В.К., Дьяконов И.М. (отв. ред.) (2000). Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. М.: Алтейя.

Березкин Ю.Е. (2002). Мифология аборигенов Америки: результаты статистической обработки ареального распределения мотивов // ИСИКА: 277–346.

Березкин Ю.Е. (1999). Средиземноморская мифология в Америке // УХУУЙФЙБ. Памяти Юрия Викторовича Андреева. СПб: 185–197.

Березкин Ю.Е. (1983). Мочика: Цивилизация индейцев Северного Перу в I–VII вв. Л.: Наука.

Бородатова А.А. (2002). Игра в мяч как путь в пещеру предков (к вопросу о семиотике ритуальной игры в мяч в древней Мезоамерике // ИСИКА: 129–175.

Васильев Л.С. (1976). Проблемы генезиса китайской цивилизации: Формирование основ материальной культуры и этноса. М.: Наука.

Вирц П., Неверманн Г. (1981). Мифы и предания папуасов маринд аним. (отв. ред. В.Н. Путилов, пер. с нем.). М.: Наука.

Иллич-Свитыч В.М. (1964). Древнейшие индоевропейско-семитские языковые контакты // В.Н. Топоров (ред.). Проблемы иендоевропейского языкознания. М.: Наука: 3–12.

Кулланда С.В. (1992). История Древней Явы. М.: Наука.

Ланґло-Паркер К. (1965). Мифы и сказки Австралии (ред. Е.М. Мелетинский). М: Наука.

Напольских В.В. (1990). Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография 1: 65.

Пополь Вух. Родословная владык Тотоникапана. (1993). (Отв. ред. Ю.В. Кнорозов). М.: Ладомир – Наука.

Д.С.Раевский. (1977). Очерки идеологии скифо-сарматских племен. М.: Наука.

Хелимский Е.А. (2000а). Южные соседи финно-угров: иранцы или исчезнувшая ветвь ариев («арии-андроновцы») // *Хелимский Е.А.* Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры: 502–510.

Хелимский Е.А. (2000б). Мифололгия и религия уральских народов // Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика. Лекции и статьию. М.: Языки русской культуры: 230–240.

Членов М.А. (1973). Числовая символика и тайные союзы на Моллукских островах // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии (отв. ред. Г.Г. Стратанович). М.: Наука.

Allen J. (1996). The Pre-Austronesian Settlement of Island Melanesia: Implications for Lapita Archaeology // PSP: 11–27.

Aubin G.F. (1975). Proto-Algonquian Dictionary. Canadian Ethnology Service Paper 29: National Museums of Canada.
Bier U. (ed.) (1966). The Origin of Life and Death: African Creation Myths. London: Heinemann Educational Books.
Bierhorst J. (1993). *The Woman Who Fell from the Sky*. New York: William Morrow.
Blood J. (1999). The Archaeology of the Dreamtime: The Story of Prehistoric Australia and Its People. Sydney: Angus and Robertson
Blust R. (1996a). Austronesian Culture History: the window of Language // PSP: 28–35.
Blust R. (1996b). Beyond the Austronesian Homeland: the Austric Hypothesis and Its Imp[lications for Archaeology // PSP: 117–160.
Bowdler S., O'Connor S. (1991). The Dating of the Australian Small Tool Tradition, With New Evidence from the Kimberley, West Australia // Australian Aboriginal Studies 1: 53–62.
Burton M.L., Moore C.C., Whiting J.W.M., Romney A.K. (1996). Regions Based on Social Structure // Current Anthropology 37: 87–121.
Campbell J. (1997). Tysjachlikij Geroi [*The Hero with the thousand faces;* 1959 transl. into Russian]. Moskva: Refl-Book –Kiev: Vakler.
Campbell J. (1959). The Masks of God: Primitive Mythology. New York: The Viking Press.
Christensen A. (1917). Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire lйgendaire des iraniens, pt. I, Stockholm (Archives d'йtudes orientales, vol. 14).
Coe R.T. (1976). Sacred Circles: Two Thousand Years of North American Indian Art. London: Arts Council of Great Britain.
Count E.W. (1952). The Earth-Diver and the Rival Twins // Indian Tribes of Aboriginal America 9ed. by S. Tax). Chicago: University of Chicago Press.
Ekholm G.F. (1962). The Possible Chinese Origin of Teotihuacan Cylindrical Tripod Pottery and Certain Related Traits // Proceedings of the 35th Int. Congress of Americanists. Mexico: 39–45.
Ekholm G.F. (1946). Wheeled Toys in Mexico // American Antiquity 11(4): 222–228.
Epic of Gilgamesh http://www.piney.com/Gil11.html
Flood J. (1987). Archaeology of the Dreamtime: The Story of Prehistoric Australia and Her People. Sydney – London: Collins (repr.).
Frazer J.G. (1913). The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. Vol. 1. London: Macmillan.
Frobenius L. (1931). Erythrдa: Lande und Zeiten des heiligen Kцnigsmordes. Berlin-Zurich: Atlantis Verlag.
Gjessing G. (1948). Guden med det йne шуе // Viking: 31–55.

Grannerman S. (The Origin of Eternal Death (Wishram). http://www.pittstate.edu/engl/nichols/coyote.html#eternal [taken from: *Curtis E.S.* (1911). The Origin of Eternal Death. The North American Indian, vol. 8].
Hambly W.D. (1931). Serpent Worship in Africa. Chicago (Field Museum of Natural History. Publ. № 289, Anthropol. Ser., vol. XXI, № 1).
Hamp E.P. (1967). On the Maca Chipayan // IJAL 33: 74–6.
Hatt G. (1951). The Corn Mother in America and Indonesia // Anthropos 46: 853–914.
Heine-Geldern R., von (1964). Traces of Indian and Southeast Asiatic Hindu-Buddhist Influences in Mesoamerica // Proceedings of the 35th Int. Congress of Americanists. Mexico 1: 47–54.
Heine-Geldern R., von (1966). The Problem of Transpacific Influences in Mesoamerica // Handbook of Middle American Indians, Vol. 4 (ed. by R. Wauchope et al.). Auistin: University of Texas Press.
Heine-Geldern R., von, Ekholm G.F. (1951). Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern Asia and Middle America // Selected Papers of the XXIXth International Comgress of Americanists, Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.
Hentze C. (1966). Die Regenbogenschlange: Alt China und Alt-America // Anthropos 61: 258–66.
Hultkrantz E. (1979). The Religions of the American Indians. Berkeley – Los Angeles.
James E.O. (1959). The Cult of Mother Goddess. L.: Thames and Hudson.
Jensen A.E., Niggermeyer H. (1933). Hainuwele, Volkserzдhlungen von Molukkeninzel Ceram. Franfurkt am Mein.
Kalous M. (1968). Some Remarks on the Serpent Cult on the Guinea Coast // Afrika und Ьbersee 51: 29–32.
Kazankov A.A., Korotayev A.V. (2000). Regions Based on Social Structure: A Reconsideration (or Apologia for Diffusionism) // Current Anthropology 41: 668–690.
Kirch P.V. (1996). Lapita and Its Aftermath: the Austronesian Settlement of Oceania // PSP: 55–115.
Kramer S.N. (1963). The Sumerians: Their History, Culture, and Character Chicago: The University of Chicago Press.
Kramer S.N., Maier J. (1989). Myths of Enki, the Crafty God. New York: Oxford University Press.
Krappe A.H. (1946). A Solomon Legend among the Indians of the North Pacific // American Journal of Folklore 59: 309–314.
McConvell P. (1996). Backtracking to Bibel: The Chronology of Pama Nyungan Expansion in Australia //Anthropology and Archaeology in Oceania 31: 125–144.
Nas P.J.M. (1995). Toar and Lumimuut //Schefold R.(ed.), Minahasa: Past and Present, CNWS, Leiden, 1995: 58–71.

Olsen R.D. (1964). The Mayan Affinities with Chipaya of Bolivia // IJAL 30: 313–24.

Pritchard J.B. (ed.) (1969). *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament* (transl. by E.A. Speiser). Princeton: Princeton University Press.

Redd A.J., Stoneking M. (1999). *Peopling of Sahul: mtDNA variation imn Aboriginal Australian and New Guinean Populations* // AJHG 65: 808–828.

Smith D.L. (1993). Folklore of the Winnebago Tribe. Norman: University of Oklahoma Press.

Stark L.R. (1972). Mayan-Yunga-Uru-Chipayan: A New Linguistic Alignment // IJAL 38: 119–35.

Sullivan L.E. (1988). Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions. New York: Macmillan – London: Collien Macmillan.

Н.Б. Кочакова

ВЗАИМОЗАМЕЩЕНИЕ ЖЕНСКИХ И МУЖСКИХ РОЛЕЙ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ. «АМАЗОНСТВО»

Изучение дифференциации женских и мужских ролей и соотношения сил между полами в различных обществах в разные исторические периоды показывает, что современные общественные движения за эмансипацию женщин и их равноправие с мужчинами составляют лишь верхушку огромного айсберга многообразных форм взаимодействия и противостояния мужского и женского начал на протяжении всей известной нам истории человечества. Этнографические исследования и античные источники предоставляют данные о непривычных современному человеку проявлениях этой дихотомии и свидетельствуют о необходимости расширения угла зрения на проблему за пределы ее социально-экономических и социально-политических аспектов.

В частности, в обрядах некоторых африканских женских тайных обществ наличествуют специфически мужские элементы. Например, ритуальный танец «леопард» тайного женского общества Нембе (Сьерра-Леоне) содержит мотив, заимствованный из символики охоты и мужской магии. В свою очередь, у некоторых народов бытовали обычаи, в соответствии с которыми мужчины в своих тайных ритуалах использовали символы, связанные с актом рождения ребенка. По определению М. Элиаде, мы сталкиваемся в подобных случаях с «парадоксальным стремлением изменить экзистенциаль-

ную ситуацию, фактически не подлежащую изменению, и найти путь к "общему"»[1]. В известной мере к явлениям того же порядка относится придание традиционно мужских карательных функций и мужского облика некоторым высокопоставленным жрицам в доколониальных государствах йоруба (Нигерия), а также институт амазонок – женщин-воительниц и «мужененавистниц» – создателей государств женщин.

Легенды о племенах и государствах амазонок восходят к античным авторам. Первые сведения об амазонках содержатся в «Истории» Геродота (V в. до н. э.). Он рассказывает о войне между греками и амазонками – «мужеубийцами»[2] в Каппадокии (на территории современной Турции): «После победоносного сражения при Фермодонте эллины…возвращались домой на трех кораблях, везя с собой амазонок, сколько их удалось захватить живыми. В открытом море амазонки напали на эллинов и перебили [всех] мужчин. Однако амазонки не были знакомы с кораблевождением и не умели обращаться с рулем, парусами и веслами. После убиения мужчин они носились по волнам и, гонимые ветром, пристали наконец к Кремнам на озере Меотида. Кремны же находятся на земле свободных скифов…»[3]. Далее Геродот рассказывает, как, соединившись со скифскими юношами, амазонки отправились на север от оз. Меотида и поселились там, положив начало племени савроматов. «Вместе с мужьями и даже без них, – повествует Геродот, – они верхом выезжают на охоту, выступают в поход и носят одинаковую одежду с мужчинами… Что касается брачных обычаев, то они вот какие: девушка не выходит замуж, пока не убьет врага. Некоторые умирают старухами, так и не выйдя замуж, потому что не в состоянии выполнить обычай»[4].

Геродот опирался на более раннюю традицию. Согласно греческой мифологии, племя амазонок происходит от бога войны Ареса. С амазонками сражался Геракл. Другой мифологический герой, Тесей, похитил Аниопу, царицу амазонок, после чего они вторглись в Аттику, но потерпели поражение у Афин. Во время Троянской войны еще один древнегреческий герой, Ахилл, убил царицу амазонок Пентесилею. Сцены борьбы с амазонками, получившей название «амазономахия», сохранились на фрагментах греческих ваз и рельефах, относящихся к VII–VI вв. до н. э.[5] Существуют также археологические свидетельства «амазонства» савроматских женщин, относящиеся к VII–IV вв. до н. э.: погребения женщин-жриц, содержащие разнообразное

оружие – наконечники стрел, мечи, нагайки[6]. Корнелий Тацит (ок. 58 – ок. 117 г.) упоминает как о достоверном историческом событии мифологический сюжет, связанный с победой бога виноделия Либера (отождествляемого с греческим Дионисом) над амазонками, которые «молили его о пощаде, припав к его жертвеннику»[7]. Тот же автор сообщает, что, по одной из древних версий, город Смирна (в Малой Азии) был основан амазонкой[8].

Современник Тацита, древнегреческий историк Плутарх, повествуя о деяниях римского полководца Гнея Помпея Великого, сообщает о его битве с «варварами» у р. Абанта (приток р. Куры в Алазанской долине Кавказа. – *Н. К.*). «В этой битве, – пишет Плутарх, – как передают, на стороне варваров сражались также амазонки, пришедшие с гор у реки Термодонта. Действительно, после битвы, когда римляне стали грабить тела убитых варваров, им попадались щиты и котурны амазонок, однако ни одного трупа женщины не было замечено. Амазонки живут в той части Кавказа, что простирается до Гирканского (Каспийского. – *Н. К.*) моря, однако они не граничат с альбанами непосредственно, но между ними обитают гелы и леги. С этими племенами они ежегодно встречаются на реке Термодонте и проводят с ними вместе два месяца, а затем удаляются в свою страну и живут там сами по себе, без мужчин»[9].

О широком распространении легенд (или, может быть, подлинных свидетельств?) об амазонках в античном мире говорит тот факт, что сообщения о них мы находим не только в трудах историков. В частности, в одной из сохранившихся речей знаменитого афинского оратора Лисия (ок. 445–300 гг. до н. э.) говорится, что амазонки, живущие у реки Термодонт, были единственными из окружавших их народов, кто имел железное оружие, и первые, кто стал ездить верхом. Благодаря своим лошадям они догоняли бегущих врагов неожиданно для них, сами же оставляли своих преследователей далеко позади. Амазонки властвовали над многими народами, сообщал Лисий[10].

Страбон, греческий географ и путешественник (63/64 г. до н. э. – 23/24 г. н. э.), автор «Географии» – самого выдающегося труда древности, сообщает, что кавказским амазонкам в детстве выжигали правую грудь, для того чтобы этим женщинам-воительницам было легче пользоваться плечом для метания копья. Кроме того, в их вооружение входили луки, топоры, щиты. Каждую весну амазонки поднимались

на соседнюю гору, где встречались с мужчинами из соседнего племени, совершали вместе с ними жертвоприношения богам, после чего ночью, в темноте соединялись для зачатия потомства. Девочек, по данным Страбона, амазонки оставляли у себя, а мальчиков отдавали мужчинам[11]. Он же сообщает о некоем острове перед устьем р. Лигер (Луары. – *Н. К.*), на котором якобы живут в изоляции жены самнитов, посвященные богу Дионису. Подобно кавказским амазонкам, они периодически переправляются на материк для сношения с мужчинами[12].

К настоящему времени накопилась, помимо вышеуказанных фактов, достаточно обширная информация и разнообразная традиция (легенды, их истолкования, гипотезы) об амазонках Азии, Европы, Африки и Америки[13].

Первые сведения об африканских амазонках содержатся в труде Диодора Сицилийского, автора «Исторической библиотеки» (1 в. до н. э.)[14]. Он локализует их в западной части Ливии (как считалось в его время – на границе обитаемого мира). «Племя женщин», как он их называет, держало в своих руках все управление, несло воинскую службу, а мужчины сидели дома, исполняя приказания женщин. Этот сюжет в различных вариантах, с большим или меньшим количеством деталей воспроизводится и другими авторами. Из легенды в легенду повторяется одно и то же утверждение о том, что амазонки выжигали себе грудь, чтобы им легче было пользоваться копьем или луком.

Более поздние сведения об африканских амазонках находим в сочинениях средневековых арабоязычных авторов. Египтянин Абд ал-Хаким в «Книге о завоевании Египта и Запада и о рассказах относительно этого» (IX в.), повествуя о походе в «ас-Сус и землю черных», т.е. в район Марокко и в области к северу от среднего течения р. Сенегал, упоминает, что среди захваченной добычи «была одна невольница или две невольницы из народа, который берберы называют иджжан; и у каждой из них была только одна грудь»[15]. Ал-Макризи (конец XIV– первая половина XV в.) в «Книге увещаний и назидания» сообщает об амазонках, проживавших где-то в районе Нубийской пустыни, – изготовительницах оружия для племени «ал-буджа», т.е. беджа: «Оружие ал-буджа – это копья…длина лезвия составляет три локтя, а древка – четыре; шириною лезвие с клинок меча…Изготовляют эти копья женщины в определенной местности; мужчины с ними не общаются – за исключением покупающего у них копья. И ежели одна какая-либо из них рожает от их посетителей девочку, они оставляют

ее в живых; если же родит мальчика, его убивают. Эти женщины говорят, что мужчины-де – это несчастье и война»[16].

Персидские источники XIII в., ссылаясь на арабоязычного информатора, сообщают о народе женщин, живущих в пустыне Магреба. Мужчины, попадая в их страну, умирают. Продолжение рода осуществляется благодаря местному источнику, купаясь в котором, женщины беременеют и рожают исключительно девочек[17].

В сочинениях португальских и испанских путешественников XVI в. также содержатся сведения о «стране женщин» близ некоего «царства Дамут», расположенного, по их представлениям, на территории Эфиопии, и об обрядах женщин-воительниц государства Мономотапа[18].

Подводя первые, предварительные, итоги вышесказанному, нельзя не признать, что круг представлений о племенах и государствах женщин без мужчин имеет устойчивую и долговременную традицию. Современными исследователями она отвергается как фантастическая. «... в описаниях первых арабских экспедиций через Сахару, – пишут петербургские этнологи Н.А. Добронравин и Ю. В. Пригорицкая, – встречаются разные варианты преданий об амазонках, обнаруженных арабами в одном из берберских племен, в других – о жительницах Судана. В любом случае эти сообщения едва ли достоверны…[19]. Действительно, исторического подтверждения легенды об амазонках (в том виде, в каком они дошли о нас из древних и средневековых источников) не получили. Однако их живучесть и распространенность буквально по всему миру заставляет искать и реальные корни устойчивой веры в существование «государств женщин», отвергавших мужчин или господствовавших над ними. Следует также при этом иметь в виду специфику древних и средневековых источников – они, как правило, передают не факты в чистом виде, а интерпретацию фактов, заключенную в рамку волшебства и чудес. Правильность такой характеристики, как мне представляется, наглядно демонстрирует интерпретация обычая соправления брата и сестры у ряда африканских народов. О том, что такой обычай реально существовал, засвидетельствовано современной наукой. В частности, в России его исследовал Л.Е. Куббель[20]. А вот как о нем повествует арабоязычный источник X в.: «Их землями (т.е. Землями «ал-хабаш», под которыми средневековые арабские авторы подразумевали народы Западного и центрального Судана. – *Н. К.*) управ-

ляют Венера и Марс… И поэтому у многих обитателей этих стран из-за союза этих двух звезд имеется обычай, чтобы на царстве находились царь и царица – брат и сестра от одной матери. Из них мужчина правит мужчинами, а женщина – женщинами»[21]. Можно предположить, что и в упомянутом ранее сообщении о «народе женщин», ставших беременными после купания в реке, содержится рациональное зерно – интерпретация сведения о целебном источнике, воды которого помогали излечиться от гинекологических заболеваний.

Для объяснения живучести легенд об амазонках придумано также понятие «амазонство», под которым подразумевается « проявление природной стихии, присутствующее в каждой женщине помимо ее воли»[22]. Оно придумано мужчиной и, видимо, имеет право на существование в качестве психологической причины амазонской легенды, но не более того.

Между тем в Дагомее – доколониальном государстве XVII–XIX вв. на территории современной Республики Бенин – существовал институт женщин-воительниц, именуемых дагомейскими амазонками. Амазонками их назвали европейцы, посещавшие двор дагомейского царя. Несмотря на то, что сохранилось достаточно много достоверных свидетельств о функционировании этого института, остается много неясностей относительно его происхождения и места в социально-политической структуре дагомейского царства. Мы не располагаем также данными о том, сохранились ли его реликты в Дагомее XX в. и нашел ли он сколько-нибудь заметное отражение в традиционной культуре.

Дагомейские амазонки принадлежали институту царской власти. Они были частью той группы придворных женщин, которая называлась *акхоси* – «царские жены». Называясь женами, они не были таковыми, в отличие от реальных жен – *кпоси*, т. е. «жен леопарда» (леопардом величали царя). Группа *акхоси* подразделялась на тех, кто готовил царю еду и выполнял другие подобные работы по его обслуживанию, и на тех, кто составлял его охрану, его личную гвардию. По данным европейских наблюдателей, у правителей Дагомеи было три дворца и все они охранялись исключительно женщинами. Во время войн, а дагомейцы воевали постоянно, акхоси-охранницы становились воинами. За ними-то и утвердилось в научной литературе название «амазонки», восходящее к древнегреческим авторам. Каждая амазонка имела в услужении от одной до пятидесяти рабынь, которые, кроме

прочего, обрабатывали царские поля и служили водоносами[23]. Европейские источники содержат сведения о том, что этот институт амазонок произошел от охотниц. Сообщается, что один из первых правителей Дагомеи, Агаджа (первая половина XVIII в.), в период, когда страна была обескровлена после сокрушительного поражения в войне против йорубского государства Ойо, привлек к воинской службе женщин – охотниц на слонов, которых он наследовал от своего отца Вегбаджи. Добыча охотниц традиционно принадлежала царю. Они поставляли слоновье мясо для пиров, кости и черепа – для святилищ, и предположительно – бивни на экспорт[24]. Агаджа возложил на охотниц и обязанности его личной охраны.

Своего высшего развития институт амазонок достиг при царе Гезо (первая половина XIX в.), который увеличил их число и реформировал их организацию. Со времени его правления ряды амазонок пополнялись и обновлялись следующим образом: раз в три года всем подданным дагомейского царя предписывалось приводить ко двору их дочерей. Из них начиная с определенного возраста одних отбирали как будущих офицеров, других – как солдат, дочерей же рабов – как рабынь амазонок, исполнявших службу во дворце. Часть отобранных девушек отдавали в жены заслуженным воинам-ветеранам в награду за воинские подвиги. Остальных возвращали родителям до следующих смотрин.

Амазонки были организованы в два отдельных корпуса: постоянную армию и резерв. Резервная армия охраняла столицу и, особенно, царский дворец во время войны. В мирное время они поддерживали свое существование изготовлением горшков и калебас. И то и другое ремесло было их исключительной монополией.

Во время ежегодных государственных праздников его необходимой частью был военный парад. Он включал в себя марш воинов мужчин и демонстрацию воинского искусства амазонок, которые изображали атаку на вражеский город.

В XVIII в. общая численность амазонок достигала трех тысяч, из них несколько сот служили воинами. В середине XIX в. дагомейское войско насчитывало около 12 тыс. человек, из них примерно пять тысяч составляли женщины[25]. В периоды военных кампаний амазонки составляли царскую гвардию и левое и правое крыло женщин-воинов под командованием женщин-военачальниц. Во время военных дей-

ствий женские отряды занимали место в центре войска между его левым и правым мужскими крыльями. Отдельно шли женщины-мушкутеры (мушкетеры?), причем у каждой был носильщик (носильщица) и младшие амазонки – лучницы. Элитный корпус (гвардия) состоял из знаменитых охотниц на слонов – храбрейших и выносливейших из амазонок[26].

В XIX в. амазонки носили форму, сходную с мужской: туники до колен и без рукавов, украшенные голубыми и белыми полосами, и мешковатые штаны, опоясанные патронташем. Члены царской гвардии опоясывали голову белой лентой с изображением голубого крокодила. Характерной чертой большей части амазонок была татуировка рук и щек.

По данным многочисленных источников, амазонки выгодно отличались от воинов-мужчин выносливостью, свирепостью в бою, меткостью стрельбы из ружей (в Дагомее только амазонки умели метко стрелять с плеча) и преданностью царю. Во время традиционных праздников и военных парадов амазонки демонстрировали царю всевозможные военные упражнения и маневры в виде импровизированных нападений. На сильные боли и раны не обращали внимания, развивая у себя мужество и храбрость для предстоящих сражений.

Во время серьезного боя войско амазонок нападало со всех сторон на неприятеля при оглушительном грохоте барабанов, обтянутых звериными шкурами. В знак отличия за храбрость стволы их ружей раскрашивались кровью убитых противников и украшались разноцветными раковинами[27].

Амазонки сыграли выдающуюся роль в штурме йорубского города Абеокуты в 1851 г., и йоруба осознали, что их противники – женщины лишь после того, как попытались, по обычаю, кастрировать одного из пленников, а осознав это, как говорит предание, в ужасе бежали, заподозрив в амазонках ведьм.

Сами амазонки считали себя не женщинами, а мужчинами[28]. Тем не менее, когда амазонка выходила из дворца, любой мужчина, независимо от его положения и титула, должен был уступить ей дорогу. Амазонкам предписывалось быть девственницами и лишь по достижении определенного возраста разрешалось вступать в брак и производить потомство. Дочери амазонок становились амазонками.

В 1890 г. Франция начала войну по захвату Дагомейского царства. Дагомейцы отчаянно сопротивлялись, но силы были неравны и в 1894 г. страна стала колонией Франции. С этих пор амазонки утратили свое

значение как боевая единица. Ситуацией воспользовались предприимчивые европейские дельцы, организовав из амазонок бродячие цирки. Цирки амазонок гастролировали и в России. Сохранились сведения об их гастролях по меньшей мере в трех городах: в Ростове на Дону (1895 г.), в Одессе (1901 г.) и в Поневеже (1909 г.). В буклетах и рекламах, посвященных их выступлениям, нет ни слова о том, какими путями они попали в Россию, каковы были условия их содержания. Скорее всего, жизнь их в неволе была ужасной. Тем не менее, программы, предназначенные для российских зрителей, составлены в весьма доброжелательных для дагомейцев тонах и содержат много объективной информации о природе Дагомеи, быте и нравах ее населения. С точки зрения интересующей нас темы – института амазонок, заслуживают внимания данные о возрасте амазонок (от 18 до 28 лет) и программа их выступлений, воспроизводивших ряд подлинных ритуальных действ, а именно:

1. Священная военная пляска жрецов и амазонок, имеющая силу отвращать болезни от войска. 2. Танцы на мечах. 3. Жертвоприношение. 4. «Бондо» – молитва перед битвой, которую совершают три жрицы-амазонки. 5. Упражнения с оружием и маневры под предводительством главной амазонки. 6. Групповой ритуальный танец амазонок во время жертвоприношений, осуществлявшихся на ежегодных государственных праздниках в Дагомейском царстве. 7. Бой на мечах между двумя «неприятельскими» отрядами – амазонок и воинов-мужчин[29].

Подводя итог рассказу о дагомейских амазонках, следует отметить: во-первых, амазонство имело глубинные корни (охотницы на слонов) в истории и культуре Дагомеи; во-вторых, гипертрофированное развитие института амазонок и его превращение в один из важных рычагов укрепления власти и ранней государственности в специфических условиях Дагомеи были хотя и управляемым сверху, но вполне органичным для истории и культуры этой африканской страны процессом.

---

[1] *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М. – СПб., 1999. С. 204.

[2] *Геродот.* История в девяти книгах. Л., 1972. С. 214. IV. 109.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 216. IV. 117.

[5] Словарь античности. М., 1989. С. 29.

[6] *Брей У., Трамп Д.* Археологический словарь. М., 1990. С. 214. Прил., Табл. 20.

[7] *Тацит К.* Сочинения в двух томах. Л., 1969. Т. 1. Анналы. С. 108, III, 61.

[8] Там же. С. 141. IV. 56.

[9] *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. М., 1963. Т. 2. С. 359, XXXV.

[10] Цит. по: *Косвен М.О.* Амазонки // Советская этнография. 1947, № 2. С. 34.

[11] The Geography of Strabo. London and New York, 1917–1932. XI, 5, 1–4; XII, 3, 21–24; XII, 8, 6.

[12] Ibid. IV, 4, 6.

[13] *Косвен М.О.* Амазонки. С. 33–59; № 3. С. 3–32.

[14] Diodorus Siculus. Library of History. Vol. 2. Harvard University Press, 1935.

[15] Арабские источники VII–X веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары. М.-Л., 1960. С. 19.

[16] История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия. М., 1990. С. 377.

[17] Цит. по: *Косвен М.О.* Указ. соч. С. 3.

[18] Там же. С. 4–5.

[19] *Добронравин Н.А., Пригорицкая Ю.В.* Авторитет и власть женщин в Западном Судане и Сахаре // Астарта. СПб., 1999. Вып. 2. С. 99.

[20] *Куббель Л.Е.* Древнейшее сообщение об обычае соправления брата и сестры у африканских народов // Советская этнография. 1961. № 1.

[21] *Ал-Хамдани.* Сифат джазират аз-араб // Арабские источники VII–IX веков… С. 139.

[22] *Карпов Ю.Ю.* Вариация на тему кавказских амазонок // Астарта, СПб., 1999. Вып. 1. С. 253.

[23] *Argyle W.J.* The Fon of Dahomey. A History and Ethnography of the Old Kingdom. Oxf., 1966. P. 64.

[24] *Polanyi K.* Dahomey and the Slave Trade. An Analysis of an Arcaic Economy. Seattle and London, 1966. P. 53.

[25] *Lambard J.* The Kingdom of Dahome – West African Kingdoms in the Nineteenth Century. Oxf., 1976. P. 86.

[26] Ibid. P. 88.

[27] Амазонки. Краткий очерк о стране и народонаселении негритянского государства. Ростов на Дону, 1895. С. 7.

[28] *Burton R.F.* A Mission to Jelele. King of Dahomey. L. 1864. Vol. 1. P. 151.

[29] Амазонки. Краткий очерк... С. 3.

Н.А. Ксенофонтова

ЕДИНСТВО И ПРОТИВОБОРСТВО МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО В ТРАДИЦИОННЫХ КУУЛЬТУРАХ АФРИКАНСКИХ НАРОДОВ

Единство и противоборство мужского и женского начал занимало у африканских народов центральное место в архаической картине Вселенной. Разделение этих двух сфер сосуществования индивидов обоего пола было закреплено не только на бытовом уровне, но и в области философско-религиозной. Многочисленные этнографы отмечают, что космологические понятия жителей Африки четко разделяют профанный и сакральный миры по признаку дихотомии: мужской – женский, правый – левый, черный – красный, добро – зло и т.п. Особенно подробно это анализируется в трудах В. Тэрнера и Ф. Бартла на примере народов Замбии и Ганы[1].Рассматривая концепцию Вселенной и концепцию личности у африканских народов, они пришли к выводу, что Вселенная по своей природе трехсоставна[2]. По представлениям африканцев, в основе классификации мира и человека лежат несколько определяющих символов и, прежде всего, символика цветовых категорий, которая помогает понять трехчастную структуру культуры и общества в целом.

У каждой из цветовых категорий (красное, черне и белое) есть свои физический, или материальный, и духовный эквиваленты. В материальной сфере красный – черный – белый, или левый – нейтральный – правый, соответствуют трем элементам: земля – воздух – вода. Средняя категория (черное) – это Бог, «высшая сущность», динамическая часть Вселенной: небо, ветер, жизнь, анима, воздух;

через воздух вода сходит вниз, чтобы сделать землю плодородной. Каждая часть материальной Вселенной имеет своих духов и свои олицетворения. Символика черного дает следующие характеристики: невидимость, будущее, история, политическая власть, перемены, время, смерть, динамика, жизнь, возрождение и энергия, ритуальное время.

Белый элемент (правая или водная категория) означает мужское начало, сущность плодотворности и созидания, способность проникновения и очищения, приводящие к рождению. Белый цвет означает чистоту, победу, радость, нравственность, семя, духовность, плодородие, личность. В культурной сфере все это связано с областью идеологии. Данные качества передаются только по мужской линии.

Красный элемент в человеке и во Вселенной – женский. И прежде всего он ассоциируется с материнской кровью и плотью. В красной, левой или земной, категории заключена сущность плодовитости, возможность родить, поскольку она оплодотворяется белым и усиливается черным. Это основное качество женского начала, которое также проявляется и в социальной, и в культурной сфере. Для красного характерны следующие свойства: производительность, серьезность, ответственность за рекреатизацию наследников в линиджи мужей и за благополучие всего домохозяйства. Из этой категории вытекает членство в родовой группе, наследование поста, имущества и земли. В культурных параметрах красному (женскому) соответствует экономическая, материальная и, до некоторой степени, военно-политическая сфера. Однако данная сущность имеет и такие черты, как загрязненность, опасность, подчиненность, слабость; в космологии она ассоциируется с несчастьем, смертью, с бушем (диким местом), с опасностью и даже (в мифологии некоторых народов) с дьявольскими силами. Иными словами, значения данной категории двойственны, что отражает дуалистичность положения африканок в обществе.

Все эти понятия как живая ткань органично вплетены в повседневную жизнь, освящены ритуалами и в значительной степени определяют поведение индивидуума.

По представлениям африканцев, личность человека и в реальной жизни, и в мифологическом пространстве существует в определенной и сложной системе и осознается главным образом как часть некоего единства (рода, племени, общины, политического объединения), в котором все мировоззренческие, морально-этические, религиозные, правовые и прочие нормы жизни закреплены в обычаях и ритуалах. Только при помощи ритуальных действий человек превращается в члена общества, переживает чувство единения с другими людьми, ощущение включенности в коллектив.

Ритуал – это важнейший элемент жизни африканца. Под ритуалом этнологи и социологи понимают совокупность установленных обычаем общественных действий (включая речевое поведение), которые в символической упорядоченной форме воспроизводят связь индивидуумов, социальных групп, общества в целом с наиболее значимыми для них явлениями: социальными и моральными ценностями, институтами, историческими событиями, природными явлениями и т.п. Ритуалы выполняют многообразные социальные функции и проводятся под руководством ритуальных специалистов. Они имеют целью либо восстановление прежнего порядка или состояния (при возникновении различных аномалий в обществе или у отдельного индивидуума, например: учащение конфликтов и напряженности, болезнь, бесплодие, эпидемии, неурожаи и т.д.), либо подготовку к переходу в новое состояние (смена временных циклов, смена поколений, рождение, достижение зрелости, вступление в брак, смерть)[3]. Изучение ритуала как универсального средства передачи информации очень много дает исследователю для понимания африканских представлений об основных принципах жизни, об истинной природе отношений мужчины и женщины.

В ритуальной сфере особенно рельефно проявляется антагонизм между мужчиной и женщиной, наиболее ярко видна разница в их общественном положении. В большинстве африканских культур мужчина доминирует в обрядовых действиях, а женщине зачастую отводится пассивная роль. Она во многих случаях выступает в них как объект, права которого освящаются особыми ритуалами, близкими табуированию.

По-видимому, первоначальный толчок к возникновению оппозиции между полами кроется в их физиологических особенностях. Разграничение ролей между полами впервые закономерно вытекало как из различий в физических возможностях мужчин и женщин, так и из традиционной функции последних – материнства.

Ведь как представлялась реальная и самая главная роль женщины в сознании традиционного общества? Прежде всего – как производи-

тельницы потомства. Значение африканки в социуме неразрывно связано с традиционной концепцией богатства и со всеми вытекающими из нее последствиями. Для всех народов континента жизненно важной была способность родовой группы воспроизвести себя. Поэтому основным богатством семьи, общины являлись жены и дочери (не случайно у большинства этнических групп Африки жених выплачивал отцу невесты брачный выкуп). И женщина пользовалась почетом и уважением в обществе прежде всего не как дочь отца или жена мужа, а как мать детей. Характерно, что часто родственники называют ее не личным именем, а – «мать такого-то» (сравним, например, что русскую крестьянку называли именем отца – «Ивановна», «Федоровна» и т.п.).

Иначе говоря, в данной функции женщина как бы возвышалась над мужчиной. Но на этом далеко не исчерпывалась «заглавность» ее роли. Ведь архаичное обыденное сознание устанавливало прямую зависимость между способностью женщины к деторождению, плодородием земли и плодовитостью скота. Недаром у большинства земледельческих и скотоводческих народов континента именно женщина отправляла аграрные ритуальные обряды, призывающие природу дать людям достаток ее плодов и принести благотворный дождь[4].

Не случайно среди находок, относящихся к древнейшим археологическим эпохам Африки, от Египта до южной оконечности континента, преобладают женские изображения из кости, камня, дерева и глины, символизирующие плодородие, физическое и нравственное благополучие родовых групп. Являясь атрибутами религиозно-мифологических верований, данные предметы первобытного искусства отражали определенное мировоззрение носителей этих культур, которое в последующие эпохи получило свое развитие в формировании женских божеств, персонифицирующих прародительниц, демиургов, силы природы и культурных героев. В качестве примера можно назвать некоторых из них: древнеегипетскую богиню-мать Исиду, йорубских богинь реки Ошун и жену бога моря Олоку-Си, зулусскую богиню урожая Номкубулвана, богиню земли Нейтеркоб (у народов Кении и Танзании), богиню Одудува (одну из создательниц вселенной у йоруба) и т.п.

О значительной роли африканок в жизни общества говорит и распространение в различных регионах континента культа женщин. Так,

народ эгба, живущий в Бенине и Нигерии, желая собрать богатый урожай, уберечь от болезни себя и своих детей, преуспеть в каком-либо начинании, устраивает празднество, открывающееся маской *геледе* (что означает в переводе «утешение матери»), которая является предметом поклонения и олицетворяет дух женщины-матери, женщины-труженицы[5].

То есть женщина здесь предстает как связующее звено между миром людей и сверхъестественным миром, что, безусловно, придавало ей особый вес в обществе.

Однако, чтобы как-то затушевать, ограничить превосходство женщин, восстановить равновесие в социальных ролях обоих полов, возникла идея о мнимой «нечистоте» женщин, наступавшей в определенные физиологические периоды (менструация, беременность и роды). По логике архаичного сознания, женщина в это время становилась опасной: она могла нарушить гармоничные связи между человеком и природой и внутри самого общества[6]. «Это ее положение, пишет – В.Б. Иорданский, – было обусловлено и внутренней ущербностью (с точки зрения общественной морали африканцев. – *Н.К.*), которая вольно или невольно сближала ее с нелюдью-нечистью, и самой способностью к деторождению, что соединяло ее с могучими и таинственными силами плодородия земли». Таким образом, «согласно народным представлениям, молодая женщина была тесно связана с той сферой мифического пространства, которую можно назвать отрицательной, а именно с миром, где действовали враждебные людям мифические существа и ощущалось воздействие гнетущих общество отрицательных магических влияний»[7].

Напротив, мужчина в традиционном мышлении был лишен биологических и социальных недостатков, а мужское начало провозглашалось могущественнее женского. Поэтому сильному полу отводилась главенствующая роль в семейном и родо-племенном коллективах. Этот дуализм отношения полов (их единство и противоборство) не только затрагивал область общественных отношений, но и переносился в идеологическую и мировоззренческую сферы, в область мифологических представлений.

В отношении к женщине со стороны общества вступало в действие мифологическое сознание, предписывающее ей обязательное исполнение очистительных обрядов, строгое ограничение ее поступ-

ков и сознания различными религиозными запретами и табу (например, запреты пищевые, на определенные виды деятельности в установленный обычаем период времени и т.п.), которые якобы должны были ослабить ее разрушительное воздействие на общину и окружающую среду.

И все же, как нам представляется, не следует излишне биологизировать причины антагонизма между полами, как это делают некоторые исследователи и особенно стараются доказать идеологи леворадикального неофеминизма (С. Файерстоун, Ф. Партюрье и др.), видящие в этом факте основные причины социального угнетения слабого пола[8].

Характер взаимоотношений между полами в семье, а затем и в общине, всегда определялся естественно-природными и социально-экономическими условиями, в которых они были поставлены. Однако одинаковые обстоятельства, в которых жили и трудились сельские жители обоего пола, не всегда приводили к идентичным выражениям потребностей и интересов мужчин и женщин, их представлений об окружающем мире (о природе и обществе) и о своем месте в нем. В этом было одно из проявлений антагонизма между полами.

Для женщин африканской деревни в традиционном обществе характерно обыденное общественное сознание, в котором преобладает реактивный характер мышления, основанный на принципе ответа (реакции) индивида на действия другого. Причем эта реакция, что особенно важно подчеркнуть, как бы заранее обусловлена и предопределена обычаем, моралью (общественным мнением) и стереотипами поведения, установленными обществом, которым управляют мужчины. Надо еще подчеркнуть, что реактивный характер мышления создает замкнутую сферу в конфронтации сторон и является вследствие этого недостаточно продуктивным и мало перспективным для разрыва этого порочного круга.

Это происходило потому, что сознание женщины было сковано традиционными нормами, ориентированными в большинстве случаев на мужчин и базирующимися на принципах, по которым последние доминируют во всех сферах жизни. От женщины прежде всего ждали послушания, исполнительности и несамостоятельности поведения. Ее место в системе социальных ролей не предусматривало ни социального, ни экономического, ни юридического, ни политического, ни, наконец, морально-психологического ее равенства с «сильным»

полом. И это положение африканки в принципе мало чем отличается от состояния женщин в странах Востока или в дореволюционной России[9].

В соответствии с обычным правом и общественным мнением мужчина обладал нравственным превосходством, действия же женщины подвергались морально-психологическим ограничениям. Традиционная мораль во взгляде на женщину преломлялась сквозь призму мужской психологии. Это мировоззрение настолько прочно закрепилось в представлении мужчин, что пронизывает буквально все сферы жизни. Так, в работе крупного американского этнолога А. Карпа на примере народа итесо (Кения) приводятся следующие данные: «правая рука у итесо называется *акан нак'акилиокит* – мужская рука. Левая – *акан нак'абири* – женская. Передать (и взять) еду, пиво, пожимать руки можно только правой. Сделать это левой – значит оскорбить, ибо левая – слабая и подчиненная, "как женщина". Передача чего-либо "женской" рукой предполагает неуважение к партнеру, вызов»[10]. И даже сама женщина оценивала свои чувства и поступки с точки зрения мужчин. На это указывают многие исследователи африканской деревни[11].

Анализируя произведения художественной литературы нескольких конголезских писателей, описывающих деревенскую жизнь, можно столкнуться, однако, с совершенно противоположным мнением по поводу оценки женской доли. Так, Жан Малонга в романе «Легенда о М' Фуму Ма Мазоно» устами крестьянки говорит: «Что касается женщин, то тут жестокость обычаев переходит все границы. Женщина – это раба»[12]. А Жакоб Оканза подчеркивает, что мужчина народа аква (Конго) «никогда не приравнивал жену к рабыне. Он всегда воспринимал ее как своего достойного друга на жизненной тропе»[13].

И здесь нет никакого противоречия, поскольку, как отмечают многие африканские и западные этнологи и социологи, жизнь и судьбу женщины традиционного общества нельзя описать одной краской. Она чрезвычайно многопланова.

Африканке в традиционном обществе было непросто освободиться от «мужского» видения, от безличного отношения к себе. Во все периоды жизни, во всех видах деятельности ее сопровождала цензура сознания со стороны общества, затруднявшая ей выработку самостоятельной линии поведения и ограничивавшая способность к активной жизненной позиции. Причем деятельность и поступки жительницы деревни часто не совпадали с ее истинными потребностями и интере-

сами, а происходили в рамках четко регламентированных нормативных ролей.

Все сказанное свидетельствует о социальной несвободе женщины в традиционном обществе. Примечательно, что даже в наши дни подобная точка зрения продолжает существовать среди жителей деревни. В конце 70-х годов на вопрос этнографа, заданный представителям нескольких народов современной Кении, «должна ли женщина быть более свободна в обществе?», большинство респонденто, как мужчин, так и женщин, ответили отрицательно. Их довод был таков: «Это естественно и правильно, поскольку статус женщины основывается на биологических критериях, которые перенесены и в социальную сферу»[14]. Как подмечали известные исследователи жизни народов тив (Нигерия) П. и Л. Бохэннены, «если спросить мужчин, почему женщины не занимаются мужской работой, то в ответ слышишь, что они недостаточно сильны, что это было бы неприлично»[15].

Безусловно, представление о генитальных различиях между мужчинами и женщинами, сложившееся на начальных ступенях развития человеческого общества, явилось первоначальной отправной точкой (первопричиной) формирования умонастроений и складывания норм поведения, устанавливающих допустимые пределы в выполнении социальных и хозяйственных функций противоположных полов. Однако женщины африканской деревни оказываются в невыгодном, ущемленном положении не столько из-за своих биологических особенностей, а приобретение ими права на лидерство зависит не столько от пола, сколько от принадлежности ее к той или иной определенной социальной группе, т.е. от выполнения ею конкретной социальной роли. Иначе говоря, место жительницы деревни в обществе было далеко не однозначно: с одной стороны, она вынуждена находиться в подчинении от одних членов рода и общины, а с другой – могла иметь очень высокий статус по отношению к родичам и домочадцам. Все зависит от того, какое место она занимает в данный конкретный момент в системе семейно-гентильных связей. Непременным условием почетного положения было обязательное ее состояние в браке. Например, широко известны в Африке факты, когда женщина, достигшая преклонного возраста и переставшая рожать детей, добивается высокого статуса в обществе, проявляя ум и характер в ведении семейных дел и даже становясь во главе племени или политического объединения[16].

Высокое положение в обществе занимают африканки, также исполняя роль сестры брата или сестры мужа (тети племянников по мужской линии). У шона Зимбабве их называют *ватете* или *саму-кадзи*, что означает «женский отец». Получив выкуп за дочь общинник отдает его ее брату, т.е. сестра дает возможность своему брату жениться. Поэтому мужчина вместе с женой и детьми до конца своей жизни признает ее «старшинство» над ними, причем возраст последней не имеет значения[17]. По терминологии родства, сестра в этом случае называется *вамвене* («собственница» или «руководительница» его жены), а ее невестка – *муровора* («жена ее скота»). Подобные отношения характерны и для других народов континента.

В рамках семьи и общины, в которую попадала замужняя африканка, ей, как правило, отводилось самое последнее место, она считалась существом низшего сорта. Исследователи Ж. Биссила и М. Фьелу в книге «Женщины в странах третьего мира» замечают по этому поводу, что материнство обособляет ее с точки зрения биологической, физиология изолирует ее этически, религия выносит ей обвинительный приговор[18]. Но, на наш взгляд, не только традиционная роль продолжательницы рода, кормилицы и воспитательницы детей является препятствием к участию женщины в социальной жизни.

Социальная изоляция, отсутствие права голоса в решении важных семейных дел на сельском сходе, полнейшая зависимость от мужа, исключение любой возможности, при которой она могла бы встать во главе семьи, и т.п. – вот каким правилам должна была следовать женщина по установленным обществом нормам. В основе этих ограничений, думается, лежит прежде всего тот факт, что для общины мужа жена была «чужаком», представительницей другого рода. И дело было не только в том, что в женщине текла «чужая» кровь, но и в том, что ее личное имущество считалось принадлежностью ее рода и не переходило по наследству детям, т.е. не оставалось в семье мужа. Хозяйство семьи было поделено на две части между супругами. И в духовно-религиозной сфере они были противопоставлены друг другу: им покровительствовали разные духи предков. Религия, будь то традиционные верования, христианство или ислам, фиксировали в своих догмах разграничение интересов мужчины и женщины.

Таким образом, семейные отношения в африканской деревне можно рассматривать как столкновение двух кланов и в социальном, и в религиозном, и в имущественном аспектах. Очень часто потребности

и жизненные устремления супругов не совпадали, что отражалось на всех сторонах их отношений: труд в семье, социальные функции, жизненный уклад, ритуальные обязанности и т.п.

Традиции не допускали не только общественной активности женщины, но и принятия самостоятельных решений в делах, которые затрагивали ее индивидуальные интересы. Свои имущественные права она могла осуществлять и оспаривать только через посредников – отца, мужа или опекуна. По нормам обычного права, женщина не могла передать по наследству свое имущество тому, кому хотела; ей не позволялось завладеть имуществом мужа после его смерти и т.п. Даже в таком важном вопросе, как планирование семьи или ограничение рождаемости, решающее и окончательное слово оставалось за мужем. Развод и измена супругу строго карались. Жесткие рамки архаичной морали подавляли волю сельской жительницы, ее стремление к независимости.

Групповое обыденное сознание тщательно ограничивало и гасило всякое проявление индивидуального сознания у крестьянки, ее личные потребности и интересы ставились в подчиненное положение по сравнению с интересами семьи и общества. Здоровье и удобства женщины были менее важны, чем благосостояние всей семейной ячейки, богатство которой определялось количеством детей – будущих работников.

Социальная психология масс, характеризующаяся большой устойчивостью общественного мнения и обладающая колоссальной инерцией сохранения традиций, не допускала отклонений от сложившихся норм поведения в семье и общине. Эти нормы диктовали, в частности, и четкое пространственное разграничение сферы экономической и социальной деятельности обоих полов, противопоставляя их друг другу: внутри дома – царство женщины, вне дома действует монополия мужчины. Взаимопроникновение этих двух областей ограничивается и контролируется множеством условностей, предубеждений и обрядов, которые сохраняются и в настоящее время[19].

Например, в традиционном обществе Африки распределение трудовых обязанностей в сельском хозяйстве было настолько четким и незыблемым, что, как показывают полевые исследования, «если представители одного пола пренебрегают обычаем и пытаются следовать привычкам и нормам поведения другого пола, то они могут подвергнуться осмеянию, вызвать гнев и даже возбудить религиозные страсти»; «ни один уважающий себя супруг... не станет выполнять собственно женскую работу»[20]. Из этого следовало, что африканка не могла ждать помощи и облегчения своего нелегкого труда от представителей противоположного пола. Когда в недалеком прошлом мужчина в силу обстоятельств оказывался вынужден заняться делом, которое всегда считалось женским, то он подвергался насмешкам не только со стороны своих товарищей, но и со стороны самих женщин.

Иначе говоря, преодолеть силу привычки и инерцию традиционного взгляда на место и роль женщины и мужчины в производстве и общественных отношениях было почти что нереальным занятием. Хотя и существовали пути и способы, при помощи которых африканки пытались свободно высказать свое мнение, реализовать свои потребности или выразить недовольство. Находясь под строгой опекой мужчин, они вместе с тем обладали общепризнанными средствами для того, чтобы участвовать в социально-политической жизни общины. Так, например, «женщины готовят особое пиво для церемоний и общественных праздников; если они откажутся делать это, церемония становится безрезультатной. Таким путем женщины могут заставить дать им определенный общественный статус, который они используют в своих целях»[21].

Однако традиционные нормы и строгое соблюдение стереотипов поведения и мышления полностью не страховали общество от внутренних противоречий, от столкновения потребностей и интересов всех его членов, включая и брачных партнеров. Время от времени в семье и в деревне назревали социальные конфликты. И чтобы погасить подобные противоречия и недовольство женщин своим положением, общество выработало ряд приемов в виде религиозных обрядов и различных ритуалов, которые на время как бы нарушали установленный веками и закрепленный обычаем порядок и «выпускали пар» при «перегреве» социальных антагонистических взаимоотношений.

Чаще всего подобные действия проводились в определенные точки календарных перемен, чтобы обеспечить плодородие земли и скота, или в моменты опасности, угрожавшие благополучию семьи и общины (засуха, голод, болезни, эпизоотии и т.п.). Как указывал известный английский этнограф В. Тэрнер, изучавший обряды жизненных переломов, «во всех ситуациях, в которых они (эти обряды. – *Н.К.*)

происходят, существует убеждение, что мужчины, часть которых занимает ключевое положение в социальной структуре, как-то вызвали неудовольствие богов либо предков или же настолько нарушили мистическое равновесие между обществом и природой, что непорядки в первом повлекли за собой аномалии в последней»[22].

Поэтому совершались особые ритуалы перемены статуса, когда представители «сильного» пола временно складывали с себя свои функции, а женщины перехватывали их роли и власть. В этот момент главная, руководящая роль отводилась последним, а подчиненная – их отцам, мужьям, старейшинам. Во время этих церемоний африканки надевают мужские одежды, занимаются чисто мужским делом – пасут и доят скот, символически узурпируют оружие, снаряжение и стиль поведения мужчин вообще, патриархов и вождей в частности. Подобные обычаи наблюдали и описали М. Глакман у зулусов, В. Тэрнер у ндембу (Замбия), П. Ригби у гого Танзании, К.М. Тернбул, Э. Криге, А. Жюно у южных и центральных банту, среди земледельческих и скотоводческих народов Африки. Исследователь Э.Скиннер в своей работе «Обрезание у женщин в Африке: диалектика равенства» описывает поведение девушек после обряда инициации, когда они «перешли» в новый возрастной статус[23]. Автор наблюдал, как молодые африканки народа моси исполняли ритуал, бросая вызов мужскому превосходству. Они делали то, что обычно не делают и, более того, что не должны были бы делать. Вновь посвященные отобрали у мужчин барабаны и били в них в собственное удовольствие, причем с поразительным искусством. И далее автор замечает, что необъясним факт владения ими песнями и танцами, которые в принципе составляют сокровенное знание мужчин. Во время обряда женщины открыто демонстрировали, что им известны мужские тайны, которые для них не являются чем-то важным.

Цель подобных ритуалов снять напряжение между полами и различными социальными группами, восстановить нарушенное равновесие в природе и обществе, заменить реальные чувства недовольства, соперничества и противоборства шуточными, маскарадными.

Такие обрядовые действия, в которых под личинами чужих ролей происходила «маскировка слабости под агрессивную силу и соответственно маскировка силы под униженность и пассивность – это средства очищения общества от его порожденных структурой “грехов”»[24].

Нечто подобное можно наблюдать и в индийском празднике «холи», в мистериях древней Греции и Рима, в карнавалах во многих странах Европы и Латинской Америки, в канун праздника Дня всех святых в США, когда все роли смешивались и допускалась полнейшая свобода поведения и выражения чувств. Для многих описываемых ритуалов особенно были характерны шуточные перебранки, а порою и театрализованные драки между мужчинами и женщинами, которые отражали их действительный антагонизм[25].

В.А. Бейлис, исследуя этот феномен, пишет, что явления, находящиеся в фокусе зрения подобных ритуалов, гиперболизируются и их значение утверждается проведением через противоположное: нравственный порядок – через разнузданность и цинизм. Ритуал обращает внимание и даже ставит в его центр вещи, выходящие из ряда повседневности; он разрешает запрещенное в будни, снимает табу, предписывает скабрезности, а порою и бесстыдство, требует особого смеха, сквернословия, допускает травестию и вообще всяческое переворачивание – и все это для обеспечения нормального функционирования социума в целом и отдельных его представителей. Ритуал – узаконенная гиперболизированная (почти гротескная) деформация, но он занят не самоутверждением, он – временность, мгновение, а утверждает незыблемость, вечность, т.е. порядок, норму, а не их нарушение[26].

Этот вывод подтверждается многими примерами из африканской культуры. Например, яркой иллюстрацией подобных ритуальных действий служит описанная этнологами церемония *апо* у северных ашанти Ганы. Она происходит в течение восьми дней, непосредственно предшествующих их новому году, начинающемуся 18 апреля. Как пишут исследователи, «это восьмидневный Праздник, сопровождаемый всеми видами Пения, Прыжков, Плясок, Радости и Веселья: в это время дозволена самая разнузданная вольность, а Скандал ценится настолько высоко, что можно свободно говорить обо всех Пороках, Подлостях и Надувательствах как верхов, так и низов без какого-либо наказания и даже без помех»[27]. Ашанти прямо связывали откровенную, грубую речь с очищением. И как говорит один из высокопоставленных жрецов, «... каждый мужчина и каждая женщина, свободный человек и раб должны получить свободу выговорить все, что накопилось в душе»[28]. По мнению африканцев, когда человек так свободно выскажется, он почувствует, что его душа остывает и успокаивается.

Как считает В. Тэрнер, проходя последовательно через обряды жизненных переломов и перемены статуса, человек структурно растет. С точки зрения познания ничто так не подчеркивает норму, как абсурдность или парадокс. С точки зрения эмоций ничто не доставляет такого удовольствия, как экстравагантное поведение или временно снятый запрет. Ритуалы перемены статуса используют оба аспекта»[29]. Мыслится, что подобные ритуалы вновь приводят социальную структуру и общину в русло нормальных взаимоотношений.

Но праздники проходят, а конфликты реальной жизни остаются. Ритуалы перемены статуса были эфемерны и преходящи; они не устраняли социальные и экономические противоречия, а имели лишь анастезирующий эффект. Карнавальной сменой масок (ролей) нельзя произвести переворот в общественном массовом сознании. Для этого требуются существенные перемены в способе существования, производства и общения внутри коллектива, в природе и формах социальных структур. Но таких условий в традиционном обществе заложено не было.

Хотя время от времени африканские женщины пытались различными средствами преодолеть социальную несправедливость относительно их общественного положения. Одним из способов самоутверждения было занятие ими колдовством и знахарством, что в какой-то степени давало им в руки власть над соплеменниками. Однако во многих случаях их стремление к равенству выражалось в попытке максимально уподобиться мужчинам. Об этом говорят описанные нами выше примеры, когда женщины берут на себя роли «женских отцов», «мужей женщин», травести (когда младшая дочь становится опорой семьи и не выходит замуж), владычиц государств и т.п. Нужно отметить, что подобное случалось в основном тогда, когда интересы африканок совпадали с потребностями семьи, общины, государства. В других случаях женщин, особо ретиво бунтующих и недовольных своей женской долей, общество подвергало наказанию

Перемена социальных ролей между полами стала возможна лишь в результате внешних влияний, которые были оказаны на африканскую цивилизацию сначала колониальной системой с ее разрушающим воздействием на традиционную культуру и внедрением христианских норм и новых отношений, свойственных капиталистическому обществу, а затем политикой правительств национальных независимых

африканских государств, основанной на принципах городской цивилизации с ее системой ценностей.

Ход общественного развития в странах континента в последние пятьдесят лет поставил его жителей в иные экономические условия, раскрыл перед ними новые задачи. У них возникают новые потребности и интересы, которые нарушают устойчивые прежде стереотипы представлений о половозрастном разделении труда. Но этот процесс влечет за собой не только изменение типа мышления, форм и моделей поведения, но и затрагивает глубинные пласты, принципы всех производственных, социальных и гентильно-семейных отношений. Причем, все эти явления не всегда явно видны на поверхности, чаще всего они принимают гипертрофированные внешние очертания, а их форма нередко не соответствует своему содержанию и наоборот.

В настоящее время в Африке мы все чаще и чаще сталкиваемся с такими фактами, которые в традиционном обществе не могли даже прийти в голову, насколько они казались бы дикими и не вполне реальными. Особенно это явственно наблюдается в эволюции представления сельского населения о традиционном разделении труда. Если в прошлом распределение трудовых обязанностей между полами в сельскохозяйственном производстве было настолько четким и незыблемым, что нарушение этих стереотипов поведения могло вызвать отрицательную реакцию общества и даже возбудить религиозные страсти, то в настоящее время исследователи наблюдают размывание этих традиций.

Во многих регионах континента мужчины становятся конкурентами женщин в сфере мелкой розничной торговли, которая всегда считалась прерогативой африканок. Наблюдаются отдельные случаи вторжения «сильного» пола в круг других «женских» занятий. Например, в Зимбабве многие безземельные крестьяне и сельскохозяйственные рабочие самовольно занимают пустующие земельные участки и образуют своеобразные «мужские» коммуны, где живут без жен. Экстремальные обстоятельства вызывают к жизни новые потребности, которые заставляют их заниматься не только своей, мужской, работой, но и сугубо женской (обработка земли, сбор урожая и хвороста, приготовление пищи, доставка воды и т.п.)[30]. Правда, указанные примеры носят еще единичный характер. Еще совсем недавно в крестьянском обществе, следующем традициям и обычаям предков, эти мужчины подверглись бы насмешкам не только со стороны своих товарищей, но и со стороны самих женщин.

В последние десятилетия гораздо чаще можно наблюдать обратное, когда мужчины уходят от своих традиционных производственных обязанностей и перекладывают их на плечи женщин, т.е. происходит перераспределение ролей между полами, что противоречит установленным веками традиционным нормам. Причинами складывания подобной ситуации являются множество объективных факторов (миграционные процессы, развитие капиталистических отношений, влияние урбанизации, образования и т.п.), которые размывают традиционный уклад жизни.

Однако в современной деревне до сих пор бытуют патриархальные порядки, за которыми часто скрываются традиционные формы эксплуатации женского труда, который в настоящее время становится все более тяжелым и изнурительным вследствие ряда объективных причин (нехватки мужской рабочей силы в деревне, засухи, эпизоотрии и других стихийных бедствий). В силу сложившихся традиций и норм поведения, мужчину трудно заставить помочь женщине в той сфере, которая испокон веку считалась «женской», хотя женщине приходится сейчас выполнять работу и за своих мужей, ушедших на заработки в города или в другие страны.

Несмотря на живучесть подобных представлений, современная крестьянка не может рассчитывать на то, что муж полностью обеспечит ее и детей, особенно в полигамных браках (например, в этом типе брака в Западной Африке живут 60% женщин), и вынуждена искать самостоятельные источники существования. Исследователи отмечают, что не стремясь помочь женщине, мужчины в то же время очень редко открыто противятся экономической активности своих жен, большинство из них просто «игнорируют» ее[31].

Эти факторы приводят к тому, что в последние десятилетия в африканской деревне приходится наблюдать такое явление, когда все чаще и чаще бремя руководства семейной ячейкой и ответственность за ее выживание перекладывается на плечи женщин. Как свидетельствует официальная статистика и материалы полевых исследований, в аграрном секторе в к. XX – н. XXI в. все более увеличивается число семей, главами которых являются женщины.

Подобный порядок вещей приводит к тому, что в современной африканской деревне под ударом оказывается не только характерная для деревенской общины структура производства с присущим ей половозрастным разделением труда, но и сами семейные устои и социальные и гентильные связи, система ценностей которых подвергается пересмотру самой жизнью с ее новыми потребностями.

Забота о семейном благополучии, о пропитании семьи (включая и самого мужа), о воспитании детей и их здоровье и т.п. – все это заставляет африканку не только активизировать свою деятельность в сфере земледелия, но и искать приработки в других сферах (ремесло, торговля, наемный труд и т.п.). Более того, женщины начинают осваивать новые для них виды деятельности (уход за скотом, производство товарной продукции, предпринимательство, т.е. те виды, которые прежде считались исключительно мужскими) и брать на себя функции, ранее являвшиеся исключительно прерогативой мужчин (возглавляют семейную ячейку, сами планируют производственные работы, распоряжаются бюджетом семьи, распределяют доходы от сельскохозяйственного производства и прочее)[32].

Благодаря доходам, получаемым от побочных занятий, африканка приобретает определенную степень независимости, в которой ей отказано формальным распределением ролей в обществе. Например, у хауса (Нигерия) ограниченные материальные ресурсы, которые женщины получают таким образом, не дают им статуса или власти в общине, но тем не менее позволяют им упрочить свое положение[33].

Экономическая активность африканки стимулирует и ее социальную активность. Она начинает осознавать себя самостоятельной личностью, пытающейся вырваться из зависимости от воли родителей, мужа, старейшин, из-под контроля традиций и общественной морали.

Под действием новых потребностей и интересов, навязанных объективными условиями жизни, женщина принимает на себя новые экономические и социальные роли, что неизбежно приводит к переосмыслению ею образа собственного «Я», который вступает в противоречие с тем образом женщины, который создан традицией и закреплен в стереотипах поведения и мышления. Пробуждающееся в африканке чувство самоуважения и самооценки неизбежно должно пробить скорлупу в утвердившемся традиционном общественном мнении о ней как о существе подчиненном и несамостоятельном.

Кроме того, меняется не только точка зрения крестьянки на самою себя, но и на роль мужчины в социальной и экономической сферах. Многие из опрошенных современных жительниц деревни пола-

гают, что мужья должны помогать им в их работе[34].С точки зрения традиционной морали, подобное воззрение является крамолой.

Стремление африканок к самостоятельности и независимости в частности выражается в участившихся в последнее время разводах. А там, где традиции препятствуют этому, женщины просто уходят от мужей, живут и ведут свое хозяйство отдельно. Подобное явление можно рассматривать как социальный протест представительниц слабого пола, направленный на устранение социальных, экономических и юридических препятствий на пути обеспечения выражения ими своей индивидуальности и равенства возможностей.

Но именно в этой области человеческих взаимоотношений они наталкиваются на значительные препоны, поскольку раскрепощение женщин как в семейной, так и в общественной жизни и в производственной деятельности связано с преодолением многих архаичных традиций и обычаев. И прежде всего реализации новых потребностей крестьянок препятствует тот факт, что их правовой статус, формировавшийся веками и ориентированный на мужчин, сковывает деловую инициативу африканок. Это особенно касается тех районов Африки, где распространено мусульманское право, предписывающее женщинам полную изоляцию в пределах дома и зависимость от мужчин[35].

В то же время наблюдается и такое явление, когда, с одной стороны, мужчины препятствуют изменению социального статуса своих жен и расширению их социальных и юридических прав, а с другой – они редко возражают против усиления экономической деятельности женщин. Что касается социальной активности крестьянок, то это вызывает у их отцов и мужей открытое недовольство; они активно противодействуют участию женщин в деятельности кооперативов, женских клубов и других общественных организаций.

Такая двойственность положения африканок затрудняет выход ее сознания за рамки архаичных традиций и норм, что неблагоприятно сказывается на активности женщин в процессе сельскохозяйственного производства и строительства нового независимого общества. Как и встарь, африканские женщины, живущие в провинции и в сельской местности, имеют не очень много возможностей изменить свой социальный статус.

---

[1] *Тэрнер В*. Символ и ритуал. М., 1983; *Bartle Ph.* The Universe has three Souls: Notes on Translating Akan Culture // Journal of Religion in Africa. Leiden, 1983/1984. Vol. 14. N 2. P. 85–114.

[2] Результаты исследований В. Тэрнера, Ф. Бартла и других зарубежных ученых по этому вопросу подробно изложены и проанализированы в работах российского ученого В.А.Бейлиса. См.: *Бейлис В.А.* Традиция в современных культурах Африки (по материалам западной и африканской литературы). М., 1986. С. 43–81; *он же*, Доминантные черты африканских культур – признаки цивилизационной общности // Культурное наследие: преемственность и перемены. Вып.3. М., 1991. С. 69–78.

[3] Краткий социологический словарь. М., 1989. С. 289; *Бейлис В.А.* Op. cit. С. 79–80, 106–107.

[4] *Токарев С.А*. Ранние формы религии. М., 1964. С. 369; Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 164; *Тернбул, Колин М.* Человек в Африке. М., 1981. С. 50–52.

[5] *Новиков В*. Культ женщины // Азия и Африка сегодня. М., 1987. № 3. С. 35.

[6] *Bourgeois R*. Banyarwanda et Barundi. Vol.3. Religion et Magic. Bruxelles, 1956. P. 212; *Kuper H*. An African Aristocracy, Rang among the Swazi. L., 1947. P. 106.

[7] *Иорданский В.Б.* Оппозиция мужчина – женщина в африканской мифологии // Народы Азии и Африки. М., 1986. № 4. С. 62.

[8] *Firestone S.* The Dialect of Sex: the Case for Feminist Revolution. N.Y., 1972. P. 37, 145; *Parturier F.* La condition feminine: images et realite // Les femmes aujourd'hui et demain. Semaine la pensйe marxiste. P., 1975. P. 40–41.

[9] *Поздоровкина Е.* Женщина в меняющемся арабском мире // Азия и Африка сегодня. М., 1987. № 3; *Дружинин Н.П.* Юридическое положение крестьян. СПб., 1897. С. 246–247.

[10] *Синицына И.Е*. Жизнь после смерти // Ethnologica Africana (Книга об Африке и африканцах). Рукопись. М., 1999. С. 278–279.

[11] *Cheater A*. Women and their Participation in Commercial Agricultural Production: The Case of Medium – Scale Freehold in Zimbabwe // Development and Change. L. and Beverly Hills. Vol. 12. 1981. P. 370; *Berg-Schlosser D.* Tradition and Change in Kenya. Paderborn – Munchen – Wrich – Zьrich, 1984. P. 232–234.

[12] *Malonga J.* La legende de M'Pfoumou. Ma Mazono. P., 1954. P. 132.

[13] *Оканза Ж.* Африканская действительность в африканской литературе. М., 1983. С. 83.

[14] *Berg-Schlosser D*. Tradition and Change in Kenya. Paderborn – Munchen – Wien – Zurich, 1984. P. 233.

[15] *Bohannen P.* and L. Tiv Economy. Evanston, 1968. P. 66.

[16] *Тернбул К.М.* Человек в Африке. М., 1981. С. 50–51.

[17] *Holleman J.F.* Shona Customary Law. Cape Town, 1952. P. 169–172.

[18] *Bissilat J. et Fielax M.* Femmes du tiers mond. P., 1983.

[19] *Mernissi F.* Sex. Ideologie. Islam. P., 1983.

[20] *Sarpong P.* Ghana in Retrospect. Accra-Tema, 1974. P. 86.

[21] *Тернбул К.М.* Человек в Африке. С. 51.

[22] *Тернер В*. Символ и ритуал. М., 1983. С. 246.

[23] *Skinner E.P.* Female Circumcision in Africa: The Dialectica of Equality // Dialectica and Gender: Anthropological Approaches. L., 1988. P. 195–210.

[24] *Тэрнер В*. Символ и ритуал. С. 247.

[25] *Пиотровский А.* Комедия-хоровод // *Аристофан.* Лисистрата. Пг., 1923. С. 10; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 17–18, 32–33, 50–51, 71.

[26] *Бейлис В.А.* Доминантные черты африканских культур... С. 79–80.

[27] *Тэрнер В*. Символ и ритуал. С. 241–242.

[28] Там же.

[29] Там же. С. 240–241.

[30] *Пиляцкин Б.* Легендарная птица Зимбабве. М., 1986. С. 118–119.

[31] Female and Male in West Africa. L., 1983. P. 115.

[32] *Космарская Н.П.* Незнакомая африканка / (Женщина в традиционных земледельческих обществах Тропической Африки) // Мир африканской деревни. М., 1997. С. 154–168.

[33] Female and Male in West Africa. P. 108.

[34] *Obbo Ch.* African Women. Their Struggle for Economic Independence. L., 1980. P. 20.

[35] Female and Male in West Africa. P. 56; *Сосна С.А*. Социальная политика государств // Общество и государство в Тропической Африке. М., 1980. С. 137.

К.П. Калиновская

ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ СИСТЕМЫ РАЗДЕЛЕНИЯ ТРУДА У СКОТОВОДОВ ВОСТОЧНОЙ АФРИКИ

С древнейших времен и до наших дней в основе производственных и социальных отношений всех человеческих обществ лежит разделение труда. Наиболее ранним было разделение труда по полу и возрасту, усложнявшееся по мере социальной эволюции. Вследствие этого в разных исторических условиях, при различных способах производства и хозяйственно-культурных типах различались и виды разделения труда.

Разделение труда главным образом определяет, каковы в обществе производственные отношения, отношения собственности, зависимости, господства и подчинения. Разделение труда лежит также в основе общественной организации, начиная от локальной группы и рода, и вплоть до государства[1] .

Следует отметить, что все эти важнейшие проблемы пока еще недостаточно разработаны и исследованы в этнологической науке относительно скотоводческих народов Восточной Африки, еще в недавнем прошлом стоявших на низком общественном уровне, для которого характерно отсутствие сословного и классового расслоения. В ряде случаев эти народы сохраняют и в наше время в своих социальных отношениях некоторые черты первобытной эпохи[2] .

Общественные отношения традиционных скотоводов Восточной Африки могут быть определены как *номадные, патриархально-общинные*, сочетающиеся с племенной общественной организацией. Общественный строй номадов основывается на кочевом эк-

стенсивном пастбищном скотоводстве, общинно-племенном владении и пользовании пастбищными угодьями и водными источниками и частно-семейной собственности на скот. Экстенсивность экономической базы порождает и экстенсивность общественных отношений, воспроизводящихся на протяжении всего времени существования номадных обществ из поколения в поколение без заметных изменений. Общественный строй кочевников Восточной Африки, как и всех прочих номадов мира, застоен и, по существу, является тупиковым, не способным к дальнейшему самостоятельному развитию. Внешнее же воздействие и проникновение классовых отношений приводит к разрушению и гибели номадных общественных структур.

В традиционных, подобных восточно-африканским, обществах, не получило развития или не завершилось выделение ремесла из сельского хозяйства, не сложились территориальные политические общества и государства, продолжало господствовать экстенсивное, мало развитое, и к тому же стагнантное, разделение труда[3].

Восточная Африка вследствие особенностей природных условий является зоной распространения скотоводства. Своеобразие и разнообразие экологических условий и возможностей ведения хозяйства в различных местностях этой огромной части Африки, различия в уровне социально-экономических отношений скотоводческих обществ, специфика путей возникновения и особенностей хозяйственной деятельности, определили в Восточной Африке формирование нескольких хозяйственно-культурных типов скотоводства.

Прежде всего здесь представлены многочисленные в прошлом и в наше время скотоводы, относящиеся к хозяйственно-культурному типу номадов, или «больших» кочевников. Основным их видом жизнеобеспечения является кочевое пастбищное скотоводство. Оно характеризуется высокой мобильностью в обширных зонах кочевания; общественная организация представлена общинно-племенной сегментарной структурой с системой генеалогических социальных связей. Стада кочевников состоят из верблюдов, овец и коз. Крупного рогатого скота мало или он вообще отсутствует. Следует подчеркнуть, что видовой состав стад в известной мере определяет характер общественного разделения труда и, во всяком случае, сильно на него влияет.

К номадам относятся как кочевые народы (северные сомали, афар, беджа), так и полукочевые (габбра, боран, туркана). Последние отличаются от собственно кочевников меньшей степенью мобильности, ограниченностью ареала кочевания, большим наличием в стадах крупного рогатого скота и дополнительной отраслью хозяйства в виде земледелия.

В рассматриваемой части Африки представлен также хозяйственно-культурный тип мотыжного земледелия в соединении с полуоседлым или полукочевым скотоводством – так называемое пастушество трансгуманс (джиэ, барабаиг, масаи, динка, нуэр, нанди, покомо, гого). У этих народов имеются постоянные поселения, где весь год или более или менее продолжительное время живет часть занятого в земледелии населения. Другая его часть кочует сезонами со стадами домашних животных, периодически возвращаясь к оседлым поселениям.

Наконец, распространен хозяйственно-культурный тип оседлого земледелия и животноводства в виде придомного или отгонного хозяйства (кикуйю, луо, ньякюса, консо, дарасса, амхара). В этом хозяйственно-культурном типе земледелие является основной жизнеобеспечивающей отраслью, а скотоводство лишь второстепенной. Стада отгоняют на пастбища пастухи и регулярно возвращаются с ними к оседлым поселениям[4].

Специфика экологических условий и специализация хозяйства в рамках этих хозяйственно-культурных типов различны, соответственно различаются и формы общественного разделения труда.

Прежде чем рассматривать виды и характер общественного разделения труда у разных групп скотоводческого и полускотоводческого населения Африки, следует охарактеризовать некоторые используемые исторические категории. Так, *разделение труда* – это дифференциация и специализация трудовой деятельности и социальных функций в процессе приспособления общества к окружающей среде на определенном этапе исторического развития и в данных природных условиях; оно основано на коллективном социальном опыте. В ходе общественного разделения труда происходит дифференциация различных социальных функций, выполняемых определенными группами людей и отдельными людьми и выделение в связи с этим различных сфер хозяйственной и социальной деятельности (земледелие, скотоводство, функции управления и т.п.).

В процессе разделения труда, определяющего возникновение человеческого общества, происходит прежде всего первичный процесс *социального* разделения труда по полу и возрасту (в отличие от ана-

логичного по форме, однако лишенного социального содержания разделения вида деятельности у животных). Первичное разделение труда основывается на физиологических различиях, однако закрепляется социальными нормами. Естественно сложившийся, этот первичный вид разделения труда оказался исторически наиболее устойчивым и в полной мере выполняет свои функции и в наши дни, составляя часть общей системы общественного разделения труда.

По мере развития хозяйственной и социальной деятельности складывались более сложные формы разделения труда в обществе, особенно в ходе возникновения производящего хозяйства, когда земледелие и скотоводство, ремесло и иные виды деятельности потребовали многообразной и сложной работы, особой квалификации определенных групп одного пола и возраста, что, в свою очередь, отразилось и в ритуальной общественной сфере. Это был вторичный уровень разделения труда в сфере социальной деятельности: выделение военных и гражданских предводителей, жрецов и т.п. При этом происходило социальное, а позднее и имущественное расслоение. Однако номады далее имущественной и начальной социальной дифференциации так и не пошли, что и определило экстенсивность их общества. У номадов никогда не возникала монополия на средства производства, так как она противоречила коренной хозяйственной целесообразности и была несовместима с племенной организацией и ее вооруженным племенным ополчением. Это был уровень развития общественного разделения труда, еще не разрушивший патриархальности общественных отношений (т.е. отношений относительного равенства). И, наконец, третий уровень разделения труда, касающийся рассматриваемых земледельческо-скотоводческих обществ Восточной Африки, состоял в углублении имущественного и социального расслоения и возникновении частной собственности, а в отдельных случаях и монополии определенных социальных слоев на обрабатываемые участки земли. Но номады не поднялись до этого уровня разделения труда, и только после их оседания на землю стали развертываться соответствующие процессы. В то же время традиционные земледельческие общества переходят постепенно от второго к третьему уровню разделения труда[5].

Общественное разделение труда на более высоком уровне сопровождалось вовлечением в этот процесс все более широкого круга людей.

Разделение труда начиналось внутри семьи и небольшой родственной семейной общины и далее охватывало общину и племенные подразделения и, наконец, племена в целом. Затем складывалось разделение труда между разными обществами, существовавшими в различных природных условиях. В результате устанавливалось межэтническое разделение труда[6].

Народы Восточной Африки дают богатый материал для изучения прежде всего двух первых уровней общественного разделения труда. Здесь широко представлены скотоводческие народы, расселившиеся в рассматриваемом регионе в сравнительно недавнем прошлом в ходе больших миграций коренного пастушеского населения. В ходе исторических процессов многие народы переходили от подвижного образа жизни к частичной или полной оседлости, сохранив при этом в разной степени как существенную отрасль хозяйства экстенсивное скотоводство.

Очень важное историческое обстоятельство характерно для многих скотоводческих народов региона – а именно, наличие социального института возрастных классов, выступающего в качестве структурообразующего фактора общественной организации и системы социально-возрастных связей. Этот институт осуществляет в общественной жизни реализацию принципа общественного разделения труда вторичного уровня[7]. Универсальной чертой социальной организации скотоводов рассматриваемого региона является территориальная целостность любой структурной единицы общества. Кроме того, важная общая черта – локальность группы людей, осознающих свое генеалогическое единство. Так, система возрастных связей (вертикальная, подвижная) и социально-родственных патриархально-генеалогических связей (горизонтальная, статичная), пересекаясь, образуют структуру общества и приводят в действие общественное разделение труда.

В общественной жизни различных групп скотоводов Восточной Африки существуют и различия. Они могут проявляться в разной степени в соответствии со значимостью тех или иных видов социальных связей. Так, например, система возрастных классов активнее действует у динка, а у нуэр существеннее связи по генеалогическому родству. Подобные различия связаны с историческими и природными особенностями жизни народов. В прошлом многие кочевые народы утрачивали свой подвижный образ жизни по мере того, как переселялись в

области, где пастбищные земли были невелики по площади и рассеяны, но при этом имелись благоприятные условия для земледелия, дары которого восполняли сократившуюся продукцию скотоводства. Эти народы, сохранив скотоводство в подвижной форме как основу жизнедеятельности, дополнили его земледелием, и перешли вследствие этого к относительной оседлости. Соответственно стали меняться в ходе этого исторического процесса и формы разделения труда.

В патриархальных, именуемых в литературе традиционными, обществах Восточной Африки исторически сложились как первичные, так и вторичные, более высокого уровня, виды разделения труда. Объективные различия возраста и пола, коррелируясь со сменой сезонов и другими природными условиями труда, выступали как естественный регулятор жизнедеятельности людей уже в рамках семьи, распределяя труд между всеми ее членами.

Более высокий уровень разделения труда в рассматриваемых обществах складывался в связи с усложнением общественной деятельности в процессе исторического развития общества, его подразделений и связей между разными обществами. Прежде всего эта специализация выражалась в трудовой дифференциации по отраслям хозяйства. Общим правилом становились различия в трудовой деятельности между мужчинами и женщинами в скотоводстве и земледелии. Обычно в скотоводческой деятельности заняты в основном мужчины, а в земледелии женщины. Однако по мере роста оседлости и перехода кочевых скотоводов к смешанному хозяйству, эта традиция претерпевала изменения. Например, у бывших номадов оромо (старое название – галла), переходивших к оседлости в центральных областях Эфиопии, земледелие стало со временем главной или равной со скотоводством отраслью жизнеобеспечения. И тогда большую часть работ по обработке земли и сбору урожая начали выполнять мужчины, а скот вблизи от постоянных поселений пасли как мужчины, так и женщины[8]. У покот, по мере их перехода от преимущественно скотоводческого к смешанному хозяйству, женщины стали заниматься выпасом крупного рогатого скота, в то время как в их кочевом прошлом этот вид труда был прерогативой мужчин[9]. У луо, в недавнем прошлом подвижных скотоводах, земельные участки под посев распределены между мужем и его женами. Обработка земли, уход за посевом осуществляется ими по отдельности. Когда мужчины заканчивают вскапывать свои участки, они переходят на участки женщин, помогая им в этой самой трудоемкой земледельческой работе. Обязанности по уходу за крупным рогатым скотом традиционно относятся к мужским. В то же время мелким рогатым скотом, которого у луо очень много, занимаются только женщины[10].

У оседлых ньякюса каждая семья в поселениях, образованных по возрастному сверстничеству, имеет свой участок земли, на котором работают и мужчины и женщины. Но выпас скота, его охрана, уход за ним – традиционное дело мужчин[11].

У оседлых кикуйю существует в земледельческих работах кооперация между мужчинами и женщинами. Разделение труда по полу и возрасту существует и в ряде других занятий. Так, мужчины корчуют пни и кустарник на полях, вырубают деревья, вскапывают целину, а женщины вслед за ними рыхлят почву мотыгами под посев. Посев – общее дело. Сохраняется традиция своеобразного разделения труда между полами в соответствии с различным сельскохозяйственными культурами: мужчины сажают бананы, ямс, батат, сахарный тростник, табак, а женщины – маис, просо, бобовые, а также бататы. Прополку производят совместно, но сбор урожая – женское дело. Выпас и уход за скотом – дело мужчин[12].

В подвижных обществах, где скотоводство составляет главную хозяйственную отрасль, а земледелие – дополнительную, разделение труда сложилось в соответствии с их жизнеобеспечением. У нуэр рыхление почвы под посев – мужское дело, а сам посев –женское. Скот почти полностью обслуживают мужчины. Женщины только доят животных, соблюдая при этом сложную систему табу. Мужчинам традиция запрещает дойку коров, так как считается, что это повлечет смерть животных. Мальчики до их инициации доят коров наравне с женщинами. В основе этого лежит представление, что еще не инициированные мальчики не имеют «социального возраста», они еще не мужчины и относятся к социальной категории женщин и девочек и потому должны выполнять с ними общую работу[13]. В то время, как у оседлых скотоводов такие обязанности, как мытье сосудов для молока, очистка краалей и сбор навозы –женская работа, у подвижных нуэр эти виды деятельности в скотоводческой отрасли, как ведущей в хозяйстве, женщинам строго запрещены[14]. У подвижных скотоводов джиэ скотоводческая деятельность еще строже отделена от земледельческой. Ското-

водство – сфера мужчин, женщины только доят коров, но и в этом им нередко помогают мужчины. Джиэ говорят: «Сорго – это скот женщин», подчеркивая таким образом, что сфера женщин – земледелие. Мужчины у них даже не участвуют в обработке полей. Возможно, это объясняется природными условиями страны джиэ: там достаточно воды, а вскапывание производится после сезона дождей, что существенно облегчает этот вид земледельческих работ[15].

Ярким примером того, как особенности природных условий влияют на характер разделения труда в обществе, являются подвижные дассанеч. Климатическая сезонность и разливы рек привели к тому, что поочередно, короткие промежутки времени все дассанеч занимаются то скотоводством, то земледелием, и разделение труда у них намного сложнее, нежели у других подвижных скотоводов. Распределение водных источников на их землях, чрезвычайная разбросанность в разные сезоны года участков земли под обработку и пастбища, частота смены сезонов привели к тому, что у этого народа на протяжении года происходит до семи смен видов хозяйственной деятельности, в связи с чем, соответственно, изменяется разделение труда между членами одних и тех же социальных групп. Расчистка и корчевание небольших участков производится мужчинами после сезона дождей. В это же время женщины, старики и подростки занимаются ближним выпасом стад. Когда женщины переходят на готовые под посев поля, сеют и затем ухаживают за всходами, мужчины уходят со стадами на дальние пастбища. На стойбищах, когда часть населения освобождается от уборки первого урожая, убираемого совместно, женщины и девочки начинают помогать молодым пастухам ухаживать за скотом. Далее происходит второй посев вблизи стойбищ, при этом никакое разделения труда вообще не соблюдается, и мужчины и женщины занимаются земледелием и скотоводством. Строгое разделение труда по полу соответствует трем основным природным сезонам. В течение первого производится совместная культивация земельных участков и совместное занятие мужчин и женщин скотоводством. В следующий сезон, когда продовольствие в изобилии, совместно производится сбор урожая. И, наконец, в сухое время года основная часть дел в скотоводстве состоит в комплексе мужских занятий с женским трудом, состоящим на протяжении всего года в доении животных, хранении зерна, приготовлении и распределении пищи[16]

У наиболее подвижных скотоводов – номадов основная жизнеобеспечивающая отрасль хозяйства – кочевое скотоводство. В соответствии с видовым составом стада осуществляется и разделение труда. В качестве примера можно привести северных сомали. У них, как и у всех прочих номадов, уход и выпас верблюдов исключительно мужское дело. Мужчины их доят, лечат, охраняют. Женщины к верблюдам не допускаются. В отдельных небольших группах северных сомали, в которых разводят крупный рогатый скот, уход за ними также мужское занятие, особенно молодежи. Они же и доят коров. Овцы и козы находятся на попечении женщин. Им помогают в этом деле малолетние сыновья, которые еще слишком молоды, чтобы пасти верблюдов. Самое трудоемкое дело в кочевом скотоводстве – это водопой животных. Чтобы напоить 100 овец водой, добываемой из колодцев, требуется четыре дня. Этот труд выполняют мужчины. Кочевая жизнь характеризуется высокой мобильностью и частыми, но разными по длительности стоянками. Погрузка и разгрузка верблюдов, на которых перевозят разобранные жилища и весь домашний скарб, установка и сборка кочевых палаток, а также сугубо домашние дела целиком лежат на плечах женщин. Выпас небольших стад овец и коз около стойбищ чаще всего поручают девочкам[17].

Места обитания кочевых туркана – пересеченная каменистая пустыня с небольшими рассеянными участками пастбищ – требуют рассредоточения семейного стада и всего хозяйства на несколько групп. Такого рода условия жизни сформировали и род разделения труда между полами таким образом, чтобы в каждой части общесемейного хозяйства всегда присутствовал хотя бы один взрослый мужчина и одна взрослая женщина. Верблюдов пасут и ухаживают за ними только мужчины, а крупный рогатый скот нередко выпасают и доят женщины. Овцы и козы находятся на общем попечении мужчин и женщин. Незначительные участки земли, засеваемые туркана на пути кочевых маршрутов – это женское занятие[18].

Кочевники борана пронесли свой номадный образ жизни через всю известную нам историю галла (оромо), подразделением которых являются борана. Им и теперь свойственны большая мобильность и другие черты номадного способа производства Разделение труда у борана по полу очень жесткое. Как и все «большие номады», борана разводят верблюдов, овец, коз и лошадей, а также немалое количество крупного рогатого скота. Выпас и весь уход за животными целиком выпол-

няются мужчинами. Стада у борана большие, их водопой очень трудное дело и требует кооперации всех взрослых членов одного или даже нескольких домохозяйств, образующих кочевую общину. На долю женского труда приходится доение коров, при этом им помогают мальчики. Разделение труда четко проявляется при строительстве жилищ и загонов для скота – краалей. Согласно традиции борана, краали сооружают мужчины. Жилища могут строить только женщины. Запрет для мужчин участвовать в строительстве хижин настолько строг, что одинокие неженатые мужчины вынуждены поселяться в семьях под чужим кровом, или же уходить со своим стадом в другое кочевое стойбище и там присоединяться к таким же, как они, холостякам, образуя как бы кочевую общину бессемейных мужчин. Мужчины сооружают колодцы на маршрутах кочевания борана. В сухой сезон, когда основную часть скота приходится отгонять в поисках воды и пастбищ на далекие расстояния, со стадами идут мужчины. Мальчики – подростки остаются на это время с женщинами и стариками в поселениях и пасут поблизости молочных коров и лошадей.

Женщины занимаются в поселениях повседневным хозяйством, шьют одежду из кожи, а также изготовляют сосуды для молока[19].

Номады масаи земледелием совсем не занимаются, и разделение труда в их жизни касается только скотоводства. Женщины у них строго не отделены от дел по уходу за крупным рогатым скотом, при этом по традиции скот принадлежит мужчинам. Женщины и девочки доят животных, ухаживают за ними, моют сосуды для молока. Они же на стоянках во время кочевания строят временные хижины, собирают топливо, добывают воду для хозяйственных нужд, грузят и погоняют ослов во время перекочевок, обрабатывают шкуры, чистят загоны для скота. Особенно четко проявляется разделение труда по полу в порядке распределения дел при перекочевках. В соответствии с видами животных (крупный рогатый скот, овцы и козы, лошади и ослы) мужчины организуют их раздельный перегон и охрану. На одном месте стадо содержат до тех пор, пока трава вокруг стойбища не будет вытравлена. Мужчины выполняют на стоянках все тяжелые дела по скотоводству: клеймят животных, кастрируют, лечат, закалывают, разделывают туши, также занимаются изготовлением воинского снаряжения. В основном этим занимаются женатые мужчины, старшие воины, так как молодые воины делят свое время главным образом между набегами на соседей с целью грабежа и празднествами[20].

Если обобщить данные по разным типам традиционного хозяйства у скотоводческих народов Восточной Африки, можно выделить характерные для них особенности.

В оседлых обществах, где земледелие является основной жизнеобеспечивающей отраслью, а скотоводство – второй или дополнительной, труд в земледелии строго не разграничен между мужчинами и женщинами. Также нет и строгих запретов по полу и в скотоводстве, хотя и существуют различные табу. Повсеместно у оседлых народов наблюдается взаимозаменяемость мужчин и женщин в разных видах труда как в земледельческой, так и скотоводческой сферах хозяйства.

В обществах с подвижным смешанным сезонным хозяйством специализация труда по полу значительно глубже, чем у оседлых. В земледелии здесь заняты либо только женщины, либо мужское участие сводится только к первоначальной обработке почвы. Все остальные работы по выращиванию и сбору урожая входят целиком в сферу женской деятельности. В скотоводстве преобладает роль мужчин – выпас, уход, лечение, разделка туш, обработка шкур и пр. Доля женского участия в скотоводстве ограничена в основном доением животных.

У номадов, для которых ведущая или единственная жизнеобеспечивающая отрасль хозяйства – кочевое скотоводство, женщины, естественно, не могут быть полностью исключены из скотоводческой деятельности, но при этом объем женского участия в скотоводстве довольно ограничен. Главные виды скотоводческой деятельности – исключительно сфера мужчин.

В традиционных скотоводческих обществах Восточной Африки не меньшее значение в жизнедеятельности имеет и специализация труда по возрасту. В любом обществе существует принцип естественного разделения труда в соответствии с биологическим возрастом участников процесса производства. Это первый уровень общественного разделения труда. В трудоемких делах по скотоводству обычна кооперация стариков и мальчиков при выпасе стад вблизи поселений или стойбищ. Однако в таких традиционных делах, как вооруженные набеги на соседей, старики и малолетние участия не принимают. У народов с относительно интенсивным земледелием и частичной оседлостью старики живут в основном в постоянных или полупостоянных поселениях и меньше кочуют, чем взрослые мужчины. Эта возрастная группа занята в земледелии, помогая женщинам, а также всевозможными домашними производствами[21].

Гораздо большее значение в организации общественной жизни скотоводов имеет разделение труда второго уровня – социально-возрастное. Как известно, в традиционных обществах Восточной Африки широко представлен архаический институт возрастных классов и, соответственно, стратификация общества по признаку «социального возраста» на институализированные группы – функционально специализированные производственные коллективы сверстников. В них входят лица примерно одного биологического возраста, отсчитываемого для всех членов группы с момента их инициации, что и определяет одинаковый социальный возраст для всей группы. Соответственно физическим и социальным возможностям группы ее члены занимаются определенной коллективной работой. Такое деление общества на возрастные классы (страты) создает и воспроизводит социальное равновесие, при котором исключается возможность возникновения паразитических слоев и узурпации отдельными лицами или группами общественной власти, поскольку в рамках действия системы возрастных классов все члены общества проходят по ступеням последовательного роста социального статуса и в определенный период все достигают своей очереди по выполнению функций общественного управления[22]. Для подразделений социальных сверстников задачи определяются как групповые.

У масаи инициированные мальчики пасут крупный рогатый скот на ближних пастбищах, в то время как воинские подразделения, состоящие из молодежи, в выпасе скота не заняты. Их общая задача состоит в охране стад, временных поселений и перекочевок, в разного рода вооруженных действиях. Женатые мужчины составляют группы старших воинов. Именно они – основная сила по организации скотоводческой деятельности[23].

У подвижных скотоводов динка скотоводческая деятельность организована в соответствии со спецификой производства, требующего территориального отделения молодежи от остальной части общества на протяжении большей части года, так как во время дождей стада отгоняют от залитых водой холмов с поселениями на очень большие расстояния. Молодые пастухи – воины кочуют со скотом в течение нескольких месяцев до сухого сезона, когда они на короткое время возвращаются в поселения, где дети и старшее поколение проводят большую часть года[24].

В оседлых обществах, где земледелие – основная отрасль хозяйства, а скотоводство подсобная, не везде существует институт возрастных классов. Так, у луо разделение труда организовано в соответствии с учетом биологического возраста. Самую трудоемкую работу по обработке пашни выполняют сообща дети и жены глав семей. Их мужья вскапывают сперва свои собственные участки и лишь после этого переходят помогать на поля своих жен. В скотоводческой деятельности луо дети начинают участвовать, как и в земледелии, с раннего возраста – 4–5 лет. Пятилетний мальчик начинает пасти овец и коз вместе с отцом или старшим братом. По достижении 12 лет ему поручают пасти скот в одиночку, самостоятельно. Мальчик сам доит животных и ухаживает за ними. Но при этом ему помогают младшие братья.

Девочки обучаются у матерей домашней работе и земледелию. В 12 лет и мальчикам и девочкам подпиливают 6 нижних зубов, что означает, что они прошли через инициацию и стали взрослыми.

Когда мужчины луо заняты войной, все хозяйственные функции, включая и скотоводство, принимают на себя женщины. В мирное время мужчины всех возрастов заняты в скотоводстве. Только мелкий рогатый скот – сфера женских занятий[25].

У оседлых кикуйю возрастные коллективы, организуемые через инициацию в систему возрастных классов, представляют подвижные корпоративные группы, которые формируются по мере общественной необходимости. Они участвуют в совместной деятельности по строительству жилищ, мостов, оград вокруг полей, сооружению колодцев, расчистке дорог. Воинские возрастные подразделения заняты в мирное время выпасом стад, обработкой полей, строительством[26].

В целом у скотоводческих народов Восточной Африки можно отметить общую тенденцию к разделению труда по социальному возрасту. Это связано с наличием в обществе архаического института возрастных классов. Там, где он сохранился, организующим производство является принцип социального возраста и распределение общественного труда происходит между специализированными подразделениями сверстников. Исключение составляют северные сомали, у которых отсутствует система возрастных классов и общественное разделение труда организуется согласно признаку биологического возраста и, соответственно, системой генеалогических социальных связей.

Таким образом, в обществах, где отсутствуют возрастные классы, разделение труда основывается на свойственных биологическому возрасту и полу возможностях, генеалогическом родстве и ритуальных правилах.

Вопрос о социальных функциях управления и власти также входит в проблему общественного разделения труда. В традиционных обществах институт руководства в условиях сохранения некоторых черт первобытности имеет характер демократического лидерства, поскольку в системе общественных отношений он еще не стал независимым от общества, стоящим над ним социальным институтом. Однако тенденция развития здесь очевидна. Обычно функции управления и власти в рассматриваемых обществах выполняются либо специализированными социально-возрастными подразделениями, либо отдельными избираемыми обществом лицами. При этом ни групповые, ни индивидуальные властные должности в обществе не освобождают их от обычной хозяйственной деятельности и не дают никаких особых, а тем более наследуемых привилегий. Демократизм такой власти в том, что она по обычаю лишь временна и долее традиционной для возрастного класса нормы времени не продолжается. На смену старым лидерам приходят новые.

Индивидуальные предводители или возрастные социальные группы, осуществляющие функции руководства, получают с их избранием только освященное традицией право общественного лидерства, но не эксплуатации своих соплеменников. Отметим, что чем архаичнее социальная организация, тем активнее в ней действует институт выборных управленческих групп или индивидов. И чем дальше от архаических отношений, тем ярче проявляется тенденция развития органов управления в сторону самостоятельного института, состоящего из незанятых в производстве лиц, отделенных от общества, возвышающихся над ним. Примером первых служат номады борана, габбра, туркана, ко вторым относятся либо земледельцы, либо перешедшие сравнительно недавно к оседлости кочевые скотоводы, у которых архаические институты разложились сильнее, чем у подвижного населения (динка, луо, кикуйю, джиэ).

Итак, на низшем уровне разделения труда по полу и возрасту в обществе спорадически возникают временные объединения людей для выполнения задач, требующих общих усилий. Однако эти объединения не корпоративны и не институализированы, т.е. не представляют постоянно воспроизводящегося и неизменного социального института. Само по себе разделение труда по полу и возрасту как естественное сохранялось и на последующих стадиях развития первобытного, а затем и социально дифференцированного общества, сохранив немалое значение и в наше время, находя выражение в естественной половозрастной стратификации общества.

Следующий исторический уровень в общественном разделении труда складывается на более поздних этапах первобытности и утверждается в процессе становления предклассовых обществ. Это разделение труда по полу и возрасту имеет уже нормативно-институализированный характер, что связано с возникновением определенной, закрепленной традицией, специализацией общественных подразделений.

Серьезным изменениям подверглись традиционные общества в колониальный и постколониальный периоды. Эти общества оказались вовлеченными в сферу капиталистических производственных отношений. Происходили сдвиги в мелкотоварном производстве, углублялась социальная дифференциация с появлением частной собственности на средства производства. В условиях товарно-денежных отношений общественное разделение труда переходило на новый уровень. Утрачивали практический смысл архаические социальные институты и менялась, разрушаясь, традиционная социальная организация, в основе которой лежали системы социально-возрастных и генеалогических связей. В весьма трансформированном виде рудименты архаических социальных институтов, в том числе и систем возрастных классов, существуют и поныне. Однако они перешли из экономической и организационной сфер в область идеологии и некоторой социальной престижности. Нередко теперь пережитки этих институтов становятся предметом политических спекуляций разных лидирующих групп и отдельных общественных деятелей[27]. Вместе с тем, эти древние социальные системы общественных связей в обществах скотоводов Восточной Африки никакой организующей роли в хозяйственной жизни уже не выполняют. Наоборот, в современной жизни скотоводческих народов все более наблюдаются отклонения и в разной степени нарушения традиционных норм половозрастного разделения труда. Ярче всего это видно на примере кочевых обществ. В современных условиях в поисках добывания необходимых денег скотоводы нарушают древ-

нюю заповедь «живой скот – гарантия жизни» и в массе стали продавать скот. Главы кочевых общин – домохозяйств, вовлеченные в современную экономику, уезжают в города для разного рода экономических, финансовых и прочих дел. Свои стада они оставляют на попечении женщин или случайных, нанятых пастухов-мужчин, плохо знакомых с номадным хозяйством и образом жизни. Мелкий рогатый скот в виде «карманных денег» используется для покупок современных товаров: алкоголя, сигарет, чая и пр. Государственная политика скотоводческих территорий также не способствует укреплению традиционного хозяйства скотоводов, как подвижных, так и оседлых. В их жизнь все глубже проникают товарно-денежные отношения. Терпят также трансформацию традиционные модели брачных связей. Из-за финансовых трудностей меняется брачный возраст мужчин и женщин, нарушается традиционный социальный баланс между поколениями брачных партнеров. Для того, чтобы добыть деньги, молодежь уходит из поселков и кочевых домохозяйств в города на заработки, многие остаются там и уже не возвращаются в традиционные хозяйства. Оставшиеся в сельской местности женщины, чтобы прокормить детей и стариков, также уходят в большом числе в города, на рынки по продаже скота, где зарабатывают необходимые им деньги случайным трудом и проституцией. Массовое отходничество, а также болезни и засуха губительно действуют на традиционный образ жизни скотоводческого населения Восточной Африки. Разрушающееся натуральное хозяйство уже не обеспечивает сельское население, которое становится в зависимость от государственной и международной поддержки.

Обобщая вышеизложенное можно сделать следующие выводы. Традиционные общества Восточной Африки отличает исторически обусловленный низкий уровень развития производства и, соответственно, разделения труда. Низший, первичный, основан на физиологических различиях между полами и по возрасту.

Вторичный уровень связан главным образом с ранними формами хозяйственной кооперации, а следовательно, с простейшими формами социальной организации и с социальными структурообразующими принципами – социальным возрастом и генеалогической принадлежностью индивидов, входящих в состав социально-производственных коллективов.

Третий, высший, уровень общественного разделения труда связан с распадом традиционного общества, с углублением имущественной

дифференциации, с развитием частной собственности на средства производства, с формированием в обществе слоев с наследуемыми социально-экономическими привилегиями и, наконец, с монополизацией средств производства. Данные по народам Восточной Африки свидетельствуют, что традиционное общество разлагается, рушатся патриархальные нормы образа жизни, а общественное разделение труда между мужчинами и женщинами и по признаку возраста в условиях современных товарно-денежных отношений развивается весьма своеобразно, что видно на примерах скотоводческого хозяйства как номадов, так и подвижных и оседлых (в прошлом подвижных) скотоводческих народов.

---

[1] *Марков Г.Е.* Структуры и исторические типы образа жизни // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985.

[2] *Румянцев А.М.* Возникновение и развитие первобытного способа производства. М., 1981.

[3] *Middleton J., Tait D.* Tribes without Rulers. Oxf., 1958; *Schneider H.K.* Livestock and Equality in East Africa. L., 1951.

[4] *Калиновская К.П.* Скотоводы Восточной Африки в Х1Х – ХХ вв. М., 1989.

[5] *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. М., 1976.

[6] *Марков Г.Е.* Этнос, этнические процессы и проблема образа жизни // Расы и народы. М., 1977.

7. *Калиновская К.П.* Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976; *она же*. Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки // Африканский этнографический сборник. Т. Х11. М., 1980; *она же*. Скотоводы Восточной Африки.

[8] *Huntingford G.W.B.* The Galla of Ethiopia. L., 1955. C. 25226.

[9] *Schneider H.K.* Op. cit.

[10] *Ndis*i *J.A.* Study of the Economic and Social Life of the Luo of Kenya. L., 1974. C. 23, 36–38.

[11] *Wilson M.* Good Company. L., 1951. C. 21, 60.

[12] *Kenyatta J.* Facing Mount Kenya. L., 1938. C. 54–63, 87–92.

[13] *Калиновская К.П.* Возрастные группы Восточной Африки. С. 66.

[14] *Evans-Pritchard E.E.* The Nuer. Oxf., 1940. C. 36-40.

[15] *Gulliver P.H.* The Jie of Uganda // Man in Adaptation. Chicago, 1968. C. 266–274; *Lamphear J.* The Traditional History of the Jie of Uganda. Oxford, 1876. C. 6–8.

[16] *Almagor U.* Pastoral Partners. N.Y., 1978. C. 50, 89-105.

[17] *Lewis I.M.* A Pastoral Democracy. Oxf., 1961. C. 56–74; *Andrew B.S.* Pastoralism in Africa: origins and development ecology. L., 1992.

[18] *Gulliver P.H.* The Family Herds. L., 1955. С. 125–149.

[19] *Legesse A.* Gada. N.Y., 1973. С. 20–22.

[20] *Huntingford G.W.B.* The Southern Nilo-Hamites. L., 1953; *Merker M.* Die Masai. Berlin, 1904.

[21] *Baxter P.T.W.* Stock Management and the Diffusion on Property Rights among the Boran // Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. V. 3. Addis-Abeba, 1966. С. 121.

[22] *Калиновская К.П.* Возрастные группы...; *она же.* Категория «возраст» в представлениях...С. 49–81.

[23] *Huntingford G.W.B.* С. 108–109.

[24] *Middleton J. D., Tait D.* Op. cit. P. 193.

[25] *Ndisi F.* Op. cit. P. 23–46.

[26] *Keniatta J.* Op. cit. P. 116–117, 207, 208; *Davison J.* Voices from Mutira. Change in the Lives of Rural Gikuyou Women, 1910–1995. L., 1996; *Neil Price.* The Changing value of children among the Kikuyu of Central Province Kenya // Africa. V. 66 (3). L., 1996.

[27] *Legesse A.* Op. cit; *Lamphear J.* The Scattering Time: Turkana Responses to Colonial Rule. Oxf., 1992.

Светлана Кудоло
(Тоголезская Республика)

ГЕНДЕРНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТОГОЛЕЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ (на примере народа эве)

Взаимоотношения полов вписываются в социально-экономический и культурный контекст окружающей среды. Африканское общество веками вырабатывало свои нормы поведения и взаимоотношений людей, которые естественно опирались на уровень хозяйственного развития определенной местности. Значительный отпечаток на образ жизни населения в целом и, в частности, на гендерные отношения наложили социально-экономические изменения прошлого века, особенно его второй половины.В настоящее время эти модификации развиваются очень активно под влиянием аккультурации, урбанизации, повышения уровня образования, демократических преобразований, а также феминистских движений.

Обращаясь к данной проблематике мы сможем проследить изменения морально-этических норм поведения, отражающих культурное развитие общества. Рассмотрение этой темы имеет и практическое значение, связанное с социальной политикой общества и с концепциями женских движений, которые подчас очень упрощенно трактуют статус африканской женщины. Автору, проживающему более двадцати лет в Тоголезской Республике, довольно часто приходится присутствовать на многочисленных собраниях женских организаций, где постоянно подчеркивается неравноправие женщины и звучат призывы к ней бороться за свои права и эмансипацию.

Эти новые постулаты могут воздействовать двояко на гендерные взаимоотношения. С одной стороны, они будут способствовать повышению женского статуса в семье и в современном обществе, а с другой – могут подорвать конструктивные и позитивные элементы гендерных традиционных отношений, поколебать морально-психологические устои населения, что в еще большей степени будет способствовать дестабилизации современной семьи.

Социальный статус современной африканки претерпел значительные изменения по многим причинам. В конце прошлого века, несмотря на борьбу с неграмотностью населения, уровень образования мужчин был еще значительно выше женского, что давало им значительные преимущества для социо-экономической интеграции в современную жизнь. Этот образовательный разрыв привел к тому, что основная часть женского населения занята в неформальном секторе экономики, а именно – в торговле и сельском хозяйстве. В городах многие женщины работают в государственном и частном секторе, но занимают там в связи с их низким уровнем образования малооплачиваемые должности, что дискредитирует их в социальном и гендерном планах. Экономический кризис, который переживает страна уже в течении двух десятилетий и материальные трудности семьи и в первую очередь женского населения, зависящего от мужчин, создают постоянное напряжение в отношениях супругов. Городская же среда особенно меняет взаимоотношения полов. В оторванности от своих культурных корней, которые являются в некоторой степени регулирующим и контролирующим фактором стабилизации семьи, и под влиянием иных, городской и европейской, культур супруги вырабатывают новые формы взаимоотношений, допуская при этом серьезные конфликты, сопровождающиеся подчас разнообразными унижениями женщин. Эти социальные изменения непременно приводят супругов к скорым и многочисленным разводам. В целом, эти модификации взаимоотношений полов затушевывают традиционную этику гендерных отношений и подлинный статус африканской женщины, что и позволяет сегодня в некотором отношении завуалировать подлинное неравноправие женщины.

Таким образом, истинное понимание гендерных отношений в их диалектическом развитии требует скрупулезного исследования, и оно может оказать конкретную пользу для современного общества.

До сих пор изучение этой тематики, которое ведется в основном на дискуссионно-прикладном уровне, не вызывает, к сожалению, большого интереса у африканских этнографов. Тем не менее, этнографы многих стран, в частности российские африканисты, указывали на исключительно высокий статус африканской женщины и взаимодополняемость ролей мужчин и женщин в традиционном обществе[1].

В этой статье мы попытаемся показать формирование гендерных отношений в процессе социализации, а также представить современные формы и практики взаимоотношений супругов у народа эве Тоголезской Республики.

Настоящее исследование опирается, в первую очередь, на личные наблюдения автора, который принимает активное участие в семейной и социальной жизни африканского общества. Была проанализирована также научная литература по этой проблематике. Кроме того, автором использованы новые статистические и этнографические данные по семье и гендерным отношениям. Эти данные были получены в результате комплексного изучения семьи в 2000–2002 гг. методом статистического анкетирования и методом Фокус-груп. Последние подвергались анализу по информационной программе «Этнограф 5». Научные изыскания проводились Центром демографических исследований Университета Ломе при поддержке Африканского банка развития. Автор принимал участие в этом проекте как специалист-этнограф.

Эве, один из многочисленных народов побережья Бенинского залива, заселяет южные районы Того и Ганы, а именно: прибрежные равнины и плоскогорья Дании, междуречье Вольты и Моно. Главное занятие народа – сельское хозяйство. В настоящее время многие эве живут также в городах, где занимаются торговлей, ремеслами, работают в государственном и частном секторе. Эве исповедуют христианство и в то же время являются приверженцами своих традиционных культов. В целом народ сохраняет свою культурную специфику, хотя в городах и особенно в столице она подвергается значительным изменениям.

В традиционных космогонических и метафизических представлениях народа эве ярко представлена двоичная символика и гендерная тематика, которая отражает представление о гармоничности полов. Это – земля ании, мать-кормилица, женское начало и небо еджи – мужское начало, ее орошающее[2]. В их единстве создаются жизненные

ресурсы, обеспечивающие существование человека. Это и наиболее могущественное двухполое божество культа Воду Хебиесо (божество грома), где молния – это Со, мужское начало, и раскаты грома – Хебияси, или Йевхесси – его ворчливая жена, которая хочет успокоить грозного мужа[3]. Родившийся человек, в представлениях эве, имеет потенциал двуполого мужского и женского существа, качества которых удивительным образом уживаются в одной ипостаси и проявляются в семейной и социальной жизни. Лишь посредством операции обрезания мальчик как бы освобождается от женского начала. Однако девочки эве не подвергаются удалению мужских половых признаков, как это еще происходит у северных народов страны.

Рождение ребенка – это радостное событие, воспринимающееся как благословение предков. По поверьям, оно является делом рук самой Бомено, которая считается старшей сестрой прародителей[4]. Семья особенно довольна бывает рождением сына, считая его прямым наследником и продолжателем рода. По этому поводу люди произносят: «Ка хохоа ню вогбиа ееа дона», что означает: «на старой веревке плетется новая»[5]. Родители очень заботятся о воспитании сына, предпочитая дать ему хорошее образование, даже в ущерб его сестрам. Рождение девочки имеет свои преимущества в умножении богатств семьи: новые рабочие руки будут производить сельскохозяйственную продукцию. Кроме того, девушки приносят в семью богатство в виде выкупа, получаемого от жениха. Тем не менее считается нецелесообразным тратить большие деньги на образование девочки, потому что со временем она должна покинуть родной дом и перейти в другую семью. Это представление изменяется в наши дни, и теперь родители стараются дать хорошее образование и дочерям.

К новорожденным – видже, что означает «красный ребенок», – как пришедшим из мира предков, относятся со смешанным чувством: с опаской, любовью и большой заботой. До церемониального выноса ребенка на 7-й или 8-й день мать с младенцем закрыта в доме, оберегая его от нечистого глаза. В день церемонии видето ребенка представляют членам его семьи и ему присваивают имя[6]. В обрядах наречения имени нет разницы в отношении мальчиков и девочек. Особое внимание мать или бабушка уделяет чистоте тела ребенка и его половых органов, которые орошаются струей горячей воды. Маленького ребенка постоянно целуют, ласкают близкие домочадцы. Позднее, через таинство гадания, семья узнает в нем их конкретного возродившегося предка и определяет его будущую судьбу. С этого момента к ребенку уже относятся как к конкретной личности и носителю души предка. Родные ребенка вспоминают жизненный путь этого предка, его семью, жен или мужей и их семейные взаимоотношения. Считается, что родившейся ребенок в целом повторяет жизненный путь предка, отражает его характер и поведение.

Период первой детской интеграции в семью заканчивается карпогоническими обрядами и его отлучением от груди, которое совершается в возрасте двух – двух с половиной лет. Сейчас, особенно в городах, оно происходит гораздо быстрее. Во время кормления грудью мать не имеет близких отношений с супругом, боясь вновь забеременеть и тем самым испортить грудное молоко. В настоящее время с помощью противозачаточных средств, которыми, правда, пользуются лишь 15% супругов, эта проблема решается проще[7]. С момента отлучения дитя от груди интимные взаимоотношения супругов уже официально возобновляются.

С этого периода ребенка называют деви (ребенок), и отношение к нему резко меняется. Мать, которая к этому времени обычно бывает снова беременной, начинает к нему относится со всей строгостью, требуя от него беспрекословного послушания, часто угрожая (и применяя их) телесными наказаниями. С этого момента ребенок все больше переходит на попечение родственников, и они также требуют от него послушания и дисциплины. Ребенок, по сути дела, испытывает психологический кризис в связи с резким изменением к нему окружающих. И вот тут на помощь ему приходит игра в брачные связи. Взрослые мужчины (отец, старшие братья, знакомые) называют девочку в шутку своей женой эсроне, спрашивая при этом ее согласие. Если малышка выражает симпатию к претенденту, то она отвечает положительно. И с этого момента у «супругов» устанавливаются особо теплые отношения. Обычно у каждой девочки есть один или даже несколько шуточных мужей. Они ей оказывают разнообразные знаки внимания, дарят еду, конфеты, мелкие монеты или подчеркивают ее достоинства. Любимица иногда проводит время в компании своего «мужа», который может ее ласкать, усаживает ее на колени или разделяет с ней свою трапезу. Иногда сам отец называет свою младшую и любимую дочь папаэсро («жена папы»), и за этим названием строятся

шуточные разговоры и безобидное поведение «супругов». Все окружение ребенка, включая мать, не противится этой игре, объясняя это тем, что девочка красива и любима другими людьми. Постепенно девочка свыкается с сознанием женской роли и ее преимуществом перед противоположным полом, начиная с возрастом проявлять женское кокетство. В прошлом, однако, к этой игре не допускался настоящий жених девочки, который просил ее руки еще в младенческом возрасте. Он вступал в свои права лишь с уплатой выкупа за невесту.

Мальчик реже участвует в такой игре. Иногда взрослые женщины семьи или близкие к ней девушки, которые его нянчат, выражают к нему симпатию, говоря при этом, что они желают выйти за него замуж, называя его своим мужем – эсроне. Родители также постоянно в шутку спрашивают ребенка, не хочет ли он или она выйти замуж или жениться на той или другой личности, невзирая на ее возраст. Эти шуточные отношения взрослого и ребенка можно наблюдать повсеместно. Брачная игра продолжается довольно долго, вплоть до 5–6 лет. Она воспитывает у ребенка осознание гармоничного взаимоотношения полов и принадлежности к брачной группе, вне которой не может жить человек. Кроме того, игра подготавливает психологию ребенка к стиранию возрастных барьеров, позволяющих девочке впоследствии выйти замуж за мужчину намного старше себя, как это чаще всего практиковалось до недавнего времени, или мальчику жениться на жене своего умершего брата согласно правилам левирата, применяемым в настоящее время уже крайне редко (в целом по стране 3,5%)[8].

Очень важное воспитательное значение, как гендерной личности, оказывает на ребенка его интеграция в семейную структуру. Знакомясь с раннего детства со взаимоотношениями своих родственников, усваивая их терминологию родства, ребенок плавно воспринимает эту систему. Он вступает в контакт со своими родными или двоюродными, троюродными братьями и сестрами, а также их детьми, которые могут быть намного старше его самого. И здесь в поведенческом и в психологическом смысле он усваивает двойственность гендерных ролей, что свойственно классификационным системам родства. Уже во младенчестве девочка приходится тетей – таси многим родственникам. А быть таси, что означает «женский отец», обязывает ее к определенным психологическому настрою и манере поведения. Согласно общепринятым понятиям, таси должна заменить отца в его отсутствие

и заботиться о строгом воспитании своего племянника. С возрастом число ее племянников – тасиевине возрастает, и таким образом девушка вырабатывает все большие признаки маскулинности, проявляющиеся в твердости ее характера и полном отсутствии плаксивости, в строгости и некоторой беспощадности по отношению исключительно к своим племянникам со стороны братьев. А с годами маскулинная ответственность все больше ложится на плечи женщин. На семейных собраниях собственной семьи (не семьи мужа) женщины высказывают свое мнение, принимают самостоятельные решения по отношению к своим племянникам, которые могут быть и не согласованы с их матерью. Например, один из братьев соседки автора уехал работать в Германию. Его двое сыновей семи и девяти лет оставались с матерью, которая стала изменять мужу в его отсутствие. Тогда их тетя совместно с родственниками приняла решение забрать племянников к себе на воспитание. Мать детей не смогла даже противиться этому решению в связи с тем, что она больше не имела материальной поддержки мужа, но особенно в связи с тем, что по традиционным понятиям дети должны быть воспитаны согласно социокультурным нормам, установленным в семье их отца. И в данном случае роль воспитателя выполняет их тетя – таси. Этот пример из семейной жизни мы приводим не случайно, а с тем, чтобы продемонстрировать, что женщине часто приходится выполнять функцию патрона, покровителя по отношению к собственным родственникам, что, естественно, накладывает свой отпечаток и на гендерное понимание ее собственной личности.

Та же девочка проявляет другую сторону своей личности – женскую психологию и особенности поведения в кругу своих сестер и племянников – ногаевине, новиевине, по материнской линии. Для них она является матерью – нога (старшая мать) или нови (младшая мать, евине – мой ребенок), проявляющей заботу и нежность, но здесь она уже не несет полной ответственности за их воспитание. Хотя жизненные ситуации складываются так, что сегодня ногаевине проживают иногда с их нога или нови.

Что касается мальчика, то подрастая он также усваивает психологию и поведение, соответствующие традиционным морально-этическим нормам и помогающие установить корректные взаимоотношения со своими близкими и дальними родственниками. Уже в детстве дети его сестер называют его ниневи, что означает «наша маленькая мать».

А с возрастом он сам бурно выражает материнскую заботу и любовь по отношению к своим племянникам – нинеевине, которых он воспринимает как своих детей. Обычно девочки ухаживают за маленькими детьми, но часто можно видеть картину, когда мальчик возится с младенцем, который ему приходится нинеевине. С ростом ребенка воспитательная роль дяди нине практически не меняется. При выборе невесты или жениха молодые люди советуются с ним, он участвует также в обсуждении свадебных церемоний своих племянников. В результате муж и отец семьи проявляет также двойственное психологическое и поведенческое отношение, отражающееся на взаимопонимании супругов. В этом смысле взаимозаменяемая материнская и отцовская психология и функции постоянно проявляются мужем и женой, что не позволяет им развивать взаимный гендерный эгоизм и гасит их желание соперничать друг с другом. Эти функции создают некоторый специфический барьер и амортизирующий эффект в столкновении интересов супругов как гендерных личностей. Таким образом, в процессе социализации ребенок усваивает и адаптирует этот комплекс взаимоотношений мужчины и женщины, который в большей мере проявляется не на их личностном уровне, а в коллективном семейно-родственном контексте.

Другим аспектом формирования гендерной личности является половозрастное разделение труда. К хозяйственным и домашним работам ребенок приучается с самого раннего детства, вначале в процессе игр. По мере взросления детей на них ложатся определенные обязанности. С 5–6 лет начинается половое разделение подростков, ориетирующееся детей на выполнение маскулинных и феманинных ролей. Особенно четко работы распределялись в прошлые времена. Так, например, мальчики приучались к тяжелым сельскохозяйственным работам и таким занятиям мужчин, как охота, рыбная ловля, плетение, ткачество, обработка дерева. В своем доме они должны были следить за чистотой жилья отца или старших братьев, прислуживать им при их трапезе, мыть их тарелки, стирать и гладить мужское белье. С этого возраста мальчики все больше составляют окружение отца, а девочки постепенно отдаляются от него и находятся под контролем матери.

Девочки должны были подметать двор, готовить вместе с матерью пищу, мыть посуду, стирать женское и детское белье, а также помогать матери во всех ее хозяйственных занятиях или огородных и полевых работах, таких, как посадка, поливка, сбор урожая. Все дети принимают активное участие в снабжении семьи водой, дровами для топки, а также помогают торговой деятельности родителей. И все же замечено, что большая доля этих обязанностей ложится на плечи девочек[9]. До сих пор семья придерживается строгого принципа разграничения домашних обязанностей. Это приводит к тому, что мальчик отказывается готовить себе пищу, мыть кастрюли или подметать двор, но очень охотно прислуживает старшим, исполняет их просьбы, ходит за покупками, вытирает пыль, моет машины, занимается садом. Вот почему зажиточные городские семьи берут себе в прислуги мальчиков-подростков, а женская прислуга занимается лишь кухонными обязанностями. Сегодня общественность ставит вопрос о приобщении детей ко всем видам домашней работы без различия их пола.

Разграничение социальных ролей по половому признаку среди подростков выражается также в раздельном проживании мальчиков и девочек. В возрасте 6–7 лет мальчик спит уже в комнате старших братьев или мужчин семьи. А девочки по-прежнему разделяют комнату с матерью или старшими сестрами. Старшим детям по мере возможности предоставляют отдельные комнаты. Маленьких детей моют около входа в комнату, а старшие устраиваются в углу двора и не прикрывая наготы (до явно выраженных признаков полового созревания, а иногда и до свадебного возраста девушек) открыто совершают свой туалет. При этом люди говорят, что они невинные дети и таким образом, это воспринимается как естественное поведение, не вызывающее никаких эмоций со стороны родственного окружения. Но как только молодые люди вступают в близкие отношения, а это происходит быстрее с юношами, они уже скрывают свою наготу. Девственная же нагота священна, она позволяет девушкам участвовать в церемониях инициации нудодо, в ходе которых они обращаются к предкам за благословениями, а также демонстрируют свою непорочность перед людьми в костюме Евы, состоящем всего лишь из нескольких ниток бус[10]. В наши дни эти церемонии организуются уже крайне редко. Сегодня, особенно в городах, новые бытовые условия влияют по-разному на образ содержания детей и подростков. Состоятельные семьи имеют возможность предоставлять отдельные комнаты детям разного пола, в то время как бедные люди, снимающие небольшие помещения, вы-

нуждены содержать детей вместе. В городских домах имеются специальные места для мытья (души, огороженные помещения), но тем не менее, часто можно еще видеть, как дети и подростки продолжают не стесняясь мыться во дворе.

Маленькие дети едят вместе с матерью, а начиная с 5–6 лет их кормят раздельно. Девочки продолжают разделять трапезу с матерью, а мальчикам подают еду отдельно. В редких случаях мальчики едят с отцом, которому жена или жены готовят специальную еду. В наши дни, особенно в городах, эти правила изменяются, что выражается в том, что супруги едят вместе, а дети – отдельно, причем мальчики и девочки – раздельно. Лишь в семьях интеллигенции, которая старается жить на европейский манер, можно увидеть всю семью за общим столом.

Формирование гендерного самосознания, специфической культуры и ролей полов происходит также в процессе приобщения к половозрастным неинституциированным группам[11]. Приблизительно с 8 лет дети начинают примыкать к группам кварталов. Обычно организуются три возрастные группы: дети от 8 до 12 лет, подростки от 12 до 16 и молодежь от 16 лет до их вступления в брак. Возраст детей определяется приблизительно. К этим группам взрослые относятся благосклонно, дают им советы, оказывают помощь сельскохозяйственными орудиями или музыкальными инструментами. У эве выделяются группы мальчиков, которые пользуются относительной свободой и меньше заняты домашними делами. Мальчики всегда стараются подчеркнуть свою силу и мощь, выбирая для своей группы соответствующее название, например, группа орла, скорпиона, льва, пантеры и др. Каждая половозрастная группа имеет свой социальный статус, свои занятия, формы развлечений. Группы мальчиков своей структурой имитирует социополитическую организацию эве. Мальчики выбирают своего шефа-фио, который окружает себя старейшинами-тчаме. Вместе они составляют планы развлечений и коллективных дел, распределяя их на всех членов группы. Поочередно мальчики обрабатывают выделенные для них отцами небольшие земельные участки, ловят рыбу или мелких животных, создают свой первый оркестр, устраивают спортивные игры, среди которых главное место занимает футбол. Таким образом, с раннего возраста мальчики усваивают основные параметры мужской деятельности, с тем чтобы с возрастом отвечать на все необходимые запросы своего общества. По этому поводу французский этнолог Пьер Эрни заметил: «Мальчики создают подлинно локальный режим, элемент, предназначенный остаться на месте, врасти корнями и образовать арматуру, это стабильная партия родов и кланов»[12].

В группе мальчики (особенно от 8 до 12 лет) проявляют большую враждебность по отношению к девочкам, как к противоположному полу. При встрече они им угрожают, кидают в них камни, смеются над ними, говорят, что они не умеют готовить, оскорбляют, называя засранками, писуньями, проститутками, испорченными девчонками, грязнулями, ничего не стоящими личностями. Мальчики выкрикивают оскорбления с провокационной целью, они зазывают их прийти к ним домой ночью, обещая побить или показать свою силу (имея в виду свои сексуальные способности). При этом мальчики поют песни, которые как бы оправдывают их враждебное и насмешливое отношение к девочкам. Вот две из таких печен:

– «Нютсувиво доме ази ви га аде тоболо» («Если ты дружишь с мальчиками, ты можешь заиметь большого младенца»).

– «О деви текю во, он джа нотете, обе яду зобале, одолалоло («Маленькая девочка, твои груди пока не выросли, но ты хочешь танцевать под музыку, ты будешь беременной»).

В каждом квартале формируются также и группы девочек, но иногда их трудно заметить за постоянной занятостью последних. В целом общество не поддерживает и не одобряет группировок девочек, мотивируя это тем, что в компании они портятся и растут лентяйками. Тем ни менее, девочки организуются для выполнения общих дел, таких, как стирка, поиски дров, хождение за водой или нянчание детей. Во время своих встреч они беседуют, играют, поют песни, связанные, как правило, с женской тематикой. Группы девочек также проявляют враждебность по отношению к мальчикам, но более осторожно, так как боятся агрессивности последних. В своих оскорблениях в адрес мальччиков они называют их бандитами, дураками, ненормальными, дверью с семью ключами (имея в виду, что мальчик кокетничает с семью девочками), бездумными. В них обычны такие слова: «Когда ваши родители вас не воспитывают, вы выходите из дома, чтобы иметь половые отношения».

В общениях детей красной нитью проходит идея разделения по половому признаку и гендерных противопоставлений, которые основа-

ны уже на понимании физиологических функций организма и запретов, связанных со взаимоотношением полов их возраста.

Но вот приходит подростковый период. В этом возрасте взаимная враждебность смягчается. Подростков называют декаджеви и тугбоджеви, что означает «мальчик и девочка хорошеют». В этом возрасте мальчики уже не так агрессивны по отношению к девочкам, но стараются их больше задеть словами или толкнуть с целью обратить на себя внимание. В фольклоре и играх подростков уже появляются темы любви и красоты другого пола. Как, например, в песне:

Хониеви аде ле секу де
Тситсага аде фоа нама
Матсо такиуви де ази
Матсотютюадатсиа не
Нку ле годое хевиви да ле кройо ле та не
Адю фю тити си фе еме
Маку де едезиа

(У меня есть друг,
Который ходит в школу.
Когда учитель его побьет,
Я возьму платочек в руку
Для того, чтобы вытереть ему слезы.
Его глаза круглые
Как яички у птицы.
У него много волос на голове,
Его зубы очень белые
И между ними щелочка.
Я умру за него).

В настоящее время можно отметить все более раннее включение подростков в молодежную культуру. Среди их развлечений особенное внимание привлекает игра в свадьбу – эсродеде. В прошлом эта игра организовывалась лишь молодежью в вечернее время под свет луны. Существуют различные виды этой игры, сопровождающиеся песнями. Мы приведем один из ее вариантов: подростки образуют две линии игроков, состоящих из девочек и мальчиков. Игроки по очереди направляются к противоположной линии, выбирают себе воображаемого мужа или жену, с которым возвращаются в свой ряд. Игра продолжается до полного изменения состава групп. Во время игры поют такую песню:

Миде вое мииетсе ле ме о
Миде вое
Кподзое кродзое во тсе
Миде вое
Гбале гбебе тсе
Миде вое
Дзопимайоково тсе
Миде вое
Фоди афолевотсе
Миде вое
Миметсие ле мео
Миде вое

(Мы будем жениться.
Мы на них женимся,
Даже если они не очень красивые.
Мы на них женимся,
Даже если они худые.
Мы на них женимся,
Даже если у них нет бус.
Мы на них женимся,
Даже если они грязные
И у них ноги худые.
Мы на них женимся
Без всякого выбора.
Мы на них женимся).

Приведенная игра и ее песня раскрывают различные аспекты гендерных отношений и свадебной обрядности. Во-первых, она подготавливает сознание подростков к обязательной свадьбе и предстоящей семейной жизни. Затем она проводит идею, что всякий, не взирая на его внешний вид, вступит в брак (Часто даже инвалиды имеют детей и семью, так как по представлениям людей, этот брак приносит жизненную удачу человеку). И в-третьих, в песне звучит идея, что отсутствие материальных ценностей не может быть препятствием для свадьбы.

В подростковом возрасте назначаются первые свидания, которые происходят вначале незаметно в общественных местах, например, около школы, на рынке или в другом публичном месте. Если мальчи-

ки могут более или менее свободно выходить из дома, то для девочек, находящихся под постоянным контролем матери, это составляет большую сложность. Они отлучаются из дома лишь под предлогом хозяйственных обязанностей или в компании своих младших сестер. Родители противятся дружбе мальчиков и девочек подросткового возраста, которая нередко приводит к свободе взаимоотношений и непредвиденной беременности. Анкеты по всей стране показывают, что нежелательная беременность девушек является главной помехой для продолжения школьного образования, на втором месте находится раннее замужество, на третьем – их раннее включение в трудовую жизнь, далее также – проституция и на последнем месте – лень[13]. Аборт в молодом возрасте практикуется очень редко. Он воспринимаются обществом как криминальный акт, приводящий к бесплодию.

Сегодня подростки стремятся к все большей самостоятельности. Они пытаются выходить в вечернее время без разрешения родителей, особенно с целью посещения видеоклубов, где за минимальную плату они просматривают фильмы, среди которых фигурируют также насилие и эротика. Под влиянием инноваций молодежь меняет стиль поведения, что выражается прежде всего в агрессивности, курении и сексуальной свободе. Тоголезская общественность ведет непрерывную борьбу за установление контроля над киносеансами таких заведений, но они, как правило, продолжают функционировать безнаказанно.

Подростковые группы постепенно трансформируются в молодежные. В настоящее время как в городах, так и в сельской местности можно наблюдать быстрый распад последних в связи с поисками молодыми людьми работы, с продолжением учебы в другом месте или быстрым замужеством девушек. В молодежном возрасте взаимоотношения полов уже полностью меняются. Юноши начинают открыто ухаживать за девушками, делать им мелкие подарки, дарить небольшие суммы денег, приглашают их на свидания. Молодежь, особенно в сельской местности, участвует в вечерах традиционных танцев, таких, как акрессе, адекере, палого, гадзо. Эти танцы устраиваются либо в конце поминального вечера, либо в связи с персональными торжествами или праздниками данной местности. Они исполняются по-разному. Иногда танцоры, независимо от пола, плотно выстраиваются друг за другом по кругу и раскачиваются по ходу танца, иногда все они обращены лицами друг к другу, образуя круг, при этом на середину

выходят по очереди молодой человек и девушка, показывая свое искусство танца и задавая музыкальный тон. По окончании танца танцоры вновь возвращаются в круг и заменяются новыми участниками. В песенной тематике этих танцев звучит тема любви, но, кроме того, она отражает также различные стороны семейной жизни, например, выбор супруга, а также любви и ревности, измены супругов или разводов. В целом она иллюстрирует взаимоотношения полов и учит молодежь разрешению семейных проблем. Например:

Ние кпле вое гбле ниа сиа да ди,
Бе миаде миа ноево
Еноа гбе етоа ха гбе.
Нено ании наво
Гогло, глоа
Аде тротротоа аде

(Мы решили пожениться,
Но мать и отец жениха
Против этого брака.
Он (жених) пусть остается для них
Гогло- глоа,
Аде тротротоа аде).

Ниону дзетюгбе меноа атсифе о,
Не нютсю бюбюво кпое ла,
Водзи не бе йе воаде

(Красивая женщина не остается очень долго у одного мужчины.
Если другие ее увидят на дороге,
Они ей предложат выйти за них замуж).

Декакпюи аде кпо детюгюи
Нюии аде егбло не ве йеа ди
Гаке нионюви ла гве
Ноуну ле асио
(Молодой мужчина видит красивую девушку.
Он просит ее выйти за него замуж,
Но девушка отказывается,
Так как у него есть уже другая жена).

Мама до го ле афеме
Папа кпло нионю бубу ве.
Еси мама гбо ла,
Папа гбло на нионюа ве,
Не дзо ле абати си мение ето о

(Мама вышла из дома,
А папа привел другую женщину.
Когда мама вернулась,
Папа сказал другой женщине
Покинуть кровать, которая ей не принадлежит).

Нюка маво атсо до дзидзо на лохо ние ?
Медзи бе майи фле аво йейе
Не матсое кпа де дзиме не
Не воа ло ние ниа гбо

(Что надо делать, чтобы нравиться теще?
Я пойду куплю ей новую ткань,
Чтобы ее положить ей на спину
Для того, чтобы она любила меня).

Во время вечерних танцев молодые люди и взрослые поют частушки – хамело, которые они разучивают заранее. Часто это вызывает скандалы и даже драки. Например:

Меле маде Полина,
Полина бе ие гбе,
Айо ебе йе медина ве мабево.
Не ме дзи на бе маде
Ейа не нани но
Каба, каба, каба,
Авани ле ашао гво доме ао

(Я хочу жениться на Полине.
Полина отказывается.
Она не хочет выходить за меня замуж,
Но именно на ней я хочу жениться.
Быстро, быстро

Девушка пусть останется,
Она станет потаскухой).

Наряду с традиционными развлечениями сегодня молодежь увлекается современными танцами, которые организуются в танцевальных клубах в вечернее и ночное время, где также проявляется своеобразный этикет взаимоотношений молодых людей.

Таким образом, песенно-танцевальные развлечения молодежи представляют особую форму общения, где свободно обсуждаются и усваиваются поведенческие стандарты и даются основные параметры гендерных взаимоотношений. Они как бы выполняют особую воспитательно-инициирущую функцию, происходящую под надзором многочисленных зрителей, подготавливая молодежь к вступлению в семейную жизнь. Гендерное воспитание, целенаправленно проводимое в период социализации, выражающееся в различных аспектах семейной и социальной жизни, вырабатывает в конечном итоге сознание половой принадлежности и, как замечает Н.А. Ксенофонтова, «...разводит женщину и мужчину по противоположным, но равновеликим полюсам, что само по себе исключает неравенство и подчиненность, а предполагает наличие между ними постоянного процесса взаимопритяжения»[14].

Свадебный возраст на юге Тоголезской республики варьирует от 19 до 20 лет для женщин и от 24 до 25 лет для мужчин[15]. Сегодня 81% молодых людей сами выбирают себе спутников жизни. 19 % браков по сватовству в большей степени еще заключаются в сельской местности[16]. В прошлом сватовство начиналось с рождения девочки, и часто в таком случае жених оказывался намного старше невесты. С момента обещания невесты и до свадебной церемонии жених работал периодически на поле своего свекра или оказывал ему необходимую помощь в его делах. Кроме того, он также давал выкуп за невесту. В некоторых районах расселения эве практиковалось умыкание невест с последующим выкупом за них. В сельской местности еще в некоторых степени сохраняются формы выкупа в виде отработок, но часто это приводит к конфликту семей. Совсем недавно король эве Агоколи III рассказал, что ему пришлось разбирать жалобу жениха, который требовал компенсацию за 15 лет работ на полях отца невесты. Сама же невеста – школьница старших классов не пожелала выходить за

него замуж.

Уже в процессе сватовства начинают проявляться разногласия по поводу брачного выкупа, так как семьи жениха и невесты стараются отстоять свои материальные интересы. Семьи вступают в обсуждение свадебной церемонии, стоимости выкупа, достоинств невесты или семейных достатков жениха. Именно с этого момента начинает проявляться матримониальное соперничество семей, в которое, естественно, втягиваются жених и невеста, выступающие в данном случае не как индивиды, а как представители своих семей. Чем больше выкуп за невесту, тем охотнее семья соглашается выдать свою дочь замуж. В среде эве выкуп состоит, как правило, из двух частей. Вначале тети (таси) жениха являются к родителям невесты как сваты. При этом они преподносят всего лишь несколько бутылок спиртного и сладких напитков. Этот жест называется первым шагом. Если они получают согласие, то семья жениха готовится к свадьбе. Жених с помощью своих родственников собирает выкуп за невесту, являющийся уже как бы вторым шагом. Выкуп состоит из отрезов тканей, платков, украшений, туфель, посуды, сумки и чемодана для вещей невесты, а также еще полудюжины бутылок спиртного и сладких напитков и некоторой суммы денег для родителей невесты. Все это преподносится во время церемонии вручения выкупа, но принимается лишь после критического рассмотрения и одобрения многочисленными родственниками невесты, присутствующими при этом. Считается хорошим тоном торговаться с семьей жениха за получение дополнительных вещей или денежных сумм. Для этого родные невесты удаляются в другое помещение, а по возвращении обязательно высказывают недовольство по поводу выкупа. Упрощение обряда ведет к тому, что отдельное празднование брачной церемонии происходит уже редко. Сегодня семьи, как правило, устраивают свадебный пир сразу после вручения выкупа за невесту. Только в случае венчания в церкви семьи организуют пышную свадьбу на европейский манер.

До сих пор приданое за невесту является основным элементом в брачной церемонии, так как 67 % браков по стране совершаются исключительно традиционным путем. 33% населения заключают различные формы браков (религиозный, гражданский), но и они подразумевают выкуп за невесту[17]. Проведенное обследование по стране показало символическую значимость приданного, которая представлена ниже в порядке важности ее восприятия: гарантия успеха брака, уважение невесты, укрепление связей двух семей, оказание чести семьи невесты, демонстрация любви жениха, мужская состоятельность, вознаграждение семьи, авторитет жениха. В следующих восприятиях выкупа фигурирует значение поведения жены, подразумевающее ее подчинение мужу и послушание[18].

В последние десятилетия молодые люди испытывают большие материальные трудности в связи с засухой и безработицей, что создает серьезные препятствия для организации семьи. Часто они не имеют достаточных средств даже для самого минимального выкупа. Это вызывает конфликт между семьями, так как невыкупленная и неспрошенная невеста, даже если она уже имеет с женихом общих детей, не может покинуть дом своих родителей. В настоящее время тоголезская общественность пытается упразднить выкуп за невесту, низведя его к чисто символической ценности – 15 долларам US, но в жизни эти новые идеи реализуются с большим трудом. Таким образом, выкуп за невесту является как бы главным отправляющим моментом для установления взаимоотношений брачующихся семей и самих супругов. Однако будучи женатыми супруги в течении всей жизни сохраняют сознание некоторого матримониального соперничества, которое проявляется в различных сторонах семейной жизни.

Для молодой супруги в доме мужа отводится индивидуальная комната, где находятся ее личные вещи, и вход в эту комнату закрыт для посторонних. С ней иногда поселяется одна из ее младших родственниц, которая помогает ей по хозяйству и оказывает ей моральную поддержку в доме мужа. В полигамных семьях каждая женщина со своими детьми проживает в отдельной комнате, при ней имеется кухонное пространство и место для мытья. Муж, как правило, строит для себя особый домик, состоящий из спальной комнаты и гостиной, где он и принимает гостей семьи. В связи с возрастающими трудностями молодожены, особенно в городах, подчас не в состоянии организовать свое жилище по соответствующим правилам. В этом случае супруги и их дети живут всего в одной – двух комнатах.

Под влиянием материальных трудностей и социально-культурных инноваций число полигамных семей значительно сокращается. Так, статистика 1998 г. по стране в целом показывала, что 25 % мужчин и 43 % женщин от 15 до 49 лет проживали в полигамных семьях. После-

дние же анкеты показывают, что среди людей среднего возраста и молодежи этот процент варьирует от 25 до 15 %[19]. Кроме того, настоящая полигамия приобретает все более измененные формы. Жены, особенно в городах, уже не желают проживать вместе в одном доме, а предпочитают селиться отдельно и организовать независимое хозяйство со своими детьми. В этом случае муж – отец имеет несколько семейных ячеек, находящихся на его попечении. Практика этой семейной структуры показывает сегодня, что мужчина не в состоянии не только материально обеспечить эти ячейки, но и осуществить в них свою социально-культурную роль. В данной ситуации женщина, которая представляется как глава семьи, берет на себя все семейные и воспитательные заботы. Сегодня эта форма мультиполярной семьи все активние распространяется в городской среде. Так, 30% семей Ломе возглавляемы женщинами. Однако до сих пор демографы не могут с точностью определить матримониальный статус этих дам, которые часто находятся в транзитуарной ситуации – либо развода, либо реорганизации своей семьи[20].

Обычно супруги имеют раздельный бюджет. Такая форма экономических отношений как бы гарантирует независимость женщины и дает ей возможность в случае развода сохранять материальную самостоятельность. В начале совместной жизни молодая супруга ждет материальной помощи от супруга, а это ей позволяет начать свое коммерческое дело. Иногда она вносит в это начинание и свой капитал. Чаще всего замужние женщины занимаются перепродажей сельскохозяйственных и промышленных продуктов, готовят пищу на продажу, работают по своим специальностям, как, например, портниха, парикмахер. В городах женщины служат в государственном и частном секторах и получают заработную плату. И заработанными деньгами женщина распоряжается самостоятельно. Лишь небольшие суммы она тратит на семейные расходы, докупая недостающие продукты или некоторые вещи для детей. В основном на заработанные деньги она покупает себе вещи, украшения, средства по уходу за телом, тратит деньги на прически или свою еду во время рабочего дня. Каждая женщина стремится отложить деньги, чтобы оказать помощь своим родственникам, а также чтобы купить собственный участок земли и построить свой дом. Женщины не наследуют земель своей семьи, так как право на нее сохраняется лишь за мужчинами семьи. Считается,

что замужние женщины работают на участках мужа. Тем не менее, в случае развода и возвращения в свою семью она вновь получает право обрабатывать землю своего отца. В настоящее время женские организации ведут борьбу за права женщин на наследование земель. Иногда женщина покупает машину, которую превращает в такси, контроль же за своей собственностью она доверяет только своим родственникам. Обычно муж радуется экономическому преуспеянию жены. Он может попросить у нее в долг некоторую сумму денег для своих или общесемейных дел, которую он должен обязательно вернуть. Но он не имеет никакого права требовать от жены отчета о ее финансовых делах или претендовать на ее собственность.

В наши дни наблюдаются некоторые изменения в экономических взаимоотношениях супругов. В связи с кризисным положением страны, массовой безработицей и неурожайностью земель мужчины часто не в состоянии материально обеспечить свою (даже моногамную) семью. В это же время в условиях экономических трудностей женщины проявляют особую коммерческую активность или другую инициативу, приносящую дополнительные доходы. Это им позволяет брать на себя многие семейные расходы и обеспечивать нормальное существование семьи[21]. Новые материальные взаимоотношения супругов способствуют повышению социального статуса женщины, а также пересмотру ее традиционных ролей, прав в семье и обществе. Довольно часто женщины выступают инициаторами разводов. Анкеты показывают, что основной причиной развода является бедность и материальная неудовлетворенность жен, которые по традиционным понятиям должны находиться на содержании мужа. Следующими причинами выступают измены мужа, отсутствие взаимных чувств, алкоголизм, лень мужа и его рукоприкладство, бесплодие или измена жены и импотенция мужа[22]. Если развод возбужден женой, то иногда муж требует возвращения его выкупа за невесту.

Содержание семьи традиционно ложится на плечи супруга. Он должен обеспечивать семью жильем, давать деньги жене или женам на еду, лекарства, покупать одежду детям, платить за школьное обучение, а также оказывать супруге знаки внимания в виде подарков. В случае похорон, поминок или болезней родных жены супруг должен ей оказывать материальную помощь. Как глава семьи мужчина принимает многочисленные решения по поводам распределения земель-

ных участков или их продажи, постройки дома, покупки вещей или затрат, связанных с обучением или женитьбой детей. Анкеты показывают, что в полигамных семьях муж советуется в большей степени со старшей женой, в то время как другие жены не имеют значительного голоса. В моногамной семье муж постоянно советуется с женой, но ему все же отдается право решающего голоса. Сейчас наблюдается тенденция, которая позволяет образованной или состоятельной женщине принимать активное участие в семейных решениях[23].

Будучи матерью, жена до сих пор не причисляется родственниками мужа к членам данной семьи. Лишь молодое поколение называет мать членом семьи. Все другие категории опрошенных людей упоминают лишь патрилинейных родственников по крови, от предков до маленьких детей. Однако среди членов семьи фигурируют и замужние сестры[24]. Действительно, уходя в семью мужа, женщина не разрывает социокультурных связей с семьей, а остается по-прежнему активным членом своей родственной группы. Во-первых, за ней постоянно сохраняется право на свое жилище, где она живет во время визитов у своих родителей. Ее возвращения связаны с похоронами, поминками и семейными церемониями. Кроме того, в случае недомогания, болезней или беременности женщины довольно часто лечатся или отдыхают в родном доме. Эти пребывания в своей семье могут продолжаться довольно длительное время, иногда они затягиваются на несколько недель и даже месяцев. В таком случае муж периодически навещает свою жену. Многие женщины в целях торговли посещают рынки отдаленных районов и поэтому также отсутствуют по несколько дней. Отсутствия супруги не вызывают конфликтов в полигамных семьях, состоящих в среднем из 11 человек, так как другие жены могут позаботиться о муже и обо всех детях отсутствующей матери[25]. Опросы показывают, что в целом по стране еще 31 % одобряет организацию полигамной семьи, особенно в сельской местности. В то же время 62 % опрошенных предпочитают моногамию и 7 % считают, что в каждом матримониальном режиме есть свои плюсы и минусы[26]. В моногамных же семьях долгие отлучки жены вызывают раздоры, заканчивающиеся либо разводом, либо полигамией. Таким образом, моногамия уже не позволяет женщине свободно распоряжаться своим временем. Тем не менее, так как наиболее распространенной формой семьи является расширенная семья, состоящая из 8 человек, в

число которых входят супруги, их дети и часто их родственники, такие, как младшие братья, сестры или племянники, то всегда находятся домочадцы, на которых можно оставить хозяйство[27].

Проживая совместно с мужем, женщина остается в некотором отношении независимой. Она продолжает посещать родные культовые места и поклоняться своим предкам, обращаясь к ним за помощью, совершая возлияния и жертвоприношения при посредничестве своих пожилых родственников. Супруги часто сопровождают друг друга для исполнения этих ритуалов. Имена обоих звучат в молитвах при обращении к их богам, но тем ни менее, каждый из них находится под покровительством своих собственных предков, души которых они воплощают в реальной жизни. Если женщина является приверженцем того или иного культа (Воду, Афа), членом традиционных или современных религиозных ассоциаций, то она независима от религиозной приверженности мужа, продолжает поклоняться этим культам и участвовать в церемониях их почитания. В настоящее время очень активно проявляются сектантские христианские движения, которые требует от своих членов недопустимости сожительства с иноверцами. Эти постулаты заставляют преверженцев сект разрывать семейные связи и создавать новые союзы уже в кругу своей религиозой общины[28].

В общении супругов проявляется взаимное уважение. Жены обращаются к мужу как к старшему брату – Фофо, а иногда используют уменьшительно-ласкательное обращение к младшему брату – Фофови. Муж же обращается к жене, называя ее старшей сестрой – Дави или используя имя ее первого ребенка, например, Кофино (мать Кофи). В полигамной семье он чаще обращается к женам по имени, выделяя уважительно лишь свою первую супругу – Акпено, что означает «мать дома». В случаях конфликтов этот этикет нарушается. Конфликты супругов бывают двоякого свойства: внешние и внутренние. К внешним конфликтам можно отнести те, которые возникают не по воле супругов, а являются следствием социально-экономических условий семьи или препятствиями, связанными с культурными традициями. Это может быть безработица супругов с последующим ухудшением материальной ситуации семьи или отъезды супругов с целью улучшить свое экономическое положение. Опросы показывают, что совместное проживание с родителями мужа и вмешательство в семейные дела пары свекрови и особенно золовок, являются одним из основных причин

внешних гендерных конфликтов. К наиболее типичным внутренним конфликтам относятся те, которые развиваются на уровне семейной пары. По мере важности они представляются следующим образом: споры по поводу денег, по поводу взаимного поведения, матримониального режима, в котором находятся супруги и их поселения, по поводу состояния здоровья или бесплодия, а также по поводу воспитания детей. В случае разногласий, ссор супруга обращаются за помощью сначала к родителям мужа, затем к его тетям, которые просили ее руки. В связи с этим семья организует собрание ее взрослых членов, где и разбираются проблемы супругов. Но если эти меры не помогают, жена ищет защиты у своих родственников. Если женщина обращается с жалобами к вождю деревни, он также вызывает провинившегося мужа для разборки его поведения. А в качестве извинения мужчина преподносит ему две бутылки крепких спиртных напитков, а иногда штраф бывает более строгим. В сельской местности лишь в криминальных случаях обращаются к официальным представителям закона – полиции или жандармерии[29]. В городах эта практика уже очень распространена. В целом по стране сегодня констатируются проявления все более жестокого отношения мужей к женам. Среди них, по мере важности, являются побои, моральные и материальные притеснения и сексуальное насилие[30]. Рукоприкладство или физическое насилие, причиненное жене, которая воспринимается не только как личность, но и носительница духовной силы и наследия своих предков, влечет за собой, в основном, разрыв отношений. В результате неоднократных побоев жена, как правило, покидает мужа и возвращается к своим родителям. Чтобы наладить отношения, муж с помощью своих родственников преподносит спиртные напитки и обращается к родным жены. Последние устраивают своеобразный семейный суд, а в конце разбирательства муж просит прощения у жены и ее родственников. Далее семья обращается с молитвами к предкам жены, совершает возлияния и жертвоприношение курицы, а затем организует трапезу примирения. В ссорах супруги сквернословят и оскорбляют друг друга. В результате скандалов муж иногда прекращает давать деньги жене на питание и не соглашается есть приготовленную ею еду. Сексуальные лишения выражаются в том, что наказывая свою жену, муж отказывался иметь с ней интимные отношения в течение некоторого времени. Эти явления очень осуждаются людьми, и особенно родней

супруги, которая постоянно следит за благополучием их дочери. Они чаще всего приводят супругов к разводу, уже без компенсации выкупа за невесту.

Многочисленные и быстрые модификации современной жизни отражаются на взаимоотношениях супругов, которые не способны быстро перестраивать сознание и этику своих гендерных ролей. Эта ситуация, особенно в городской среде, приводит к тяжелым кризисам, которые были бы недопустимы в прошлом. Однако в целом в психологии людей еще доминируют социально-культурные нормы, на которых строятся современные гендерные взаимоотношения, что обусловливает их относительную стабильность и устойчивость, свойственную традициям народа. Семья, семейное счастье с рождением потомства является, по понятиям африканцев, основной целью существования в его глобальном аспекте воспроизводства жизни и общества, где задействованы живущие люди и их предки. Поэтому концепция гендерных взаимоотношений и в наши дни строится на понятиях гармонии, взаимодополняемости и взаимонеобходимости полов, которые гарантируют высокую степень статуса женщины. Эти взаимоотношения берут свое начало в традиционных философских представлениях, развиваются в конкретной среде и в определенном социально-экономическом контексте. Они увязывают в себе различные формы социальных структур и половозрастных отношений, и, по сути дела, находятся как бы на их пересечении, являясь также их квинтэссенцией и культурным синтезом, развивающимся в пространстве и времени. Сегодня, в ситуации социально-экономического кризиса страны, они отражают изменяющиеся традиции народа и все более сложные взаимоотношения мужчины и женщины. Каковы они будут завтра? Об этом должно задуматься современное общество, прилагая все усилия для сохранения наиболее ценных элементов традиционной культуры и этики, к которым и относятся гендерные отношения.

---

[1] *Гиренко Н.* Брат-сестра // AFRICANA XIII. Л.,1982. С. 34–49.

[2] *Pazzi R.* Elйments de cosmologie et d` anthropologie Eve, Adja, Gen, Fon // Annales de L'Universitй du Bйnin. N° Special. Togo, 1979. P. 41–55.

[3] *Speith J.* Die religion der Ewer in sud-Togo. Gottingen et Leipzig, 1911. P. 19.

[4] *Riviure C.* Anthropologie religieuse des Ewer du Togo. NEA, Lome, 1980. P. 17.

[5] *Nutsuako O.* Blema konuwo, Lododowo kple adaganaxo. Publishing Corparation, Tema. Accra, 1977. P. 121.

[6] *Riviure C.* Mythes et rites de la naissance chez les ewe // Annales de L'U.B. Serie Lettres. N°Special. 1979. P. 123–149.

[7] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 2. Resultats de l'enqukte quantitative. URD. Togo, 2002. P. 136.

[8] Ibid. P. 193.

[9] Ibid. P. 91.

[10] Подробно см.: *Koudolo S.* Quelques aspects de la socialisation traditionnelle des enfants chez les ewe dans la vie moderne. Lome, 1987. P. 51.

[11] Подробно см.: *Koudolo S.* La societu des camarades comme un facteur de la socialisation des enfants en milieu ewe Lome, 1995. P. 87.

[12] *Erny P.* L'Enfant et son milieu en Afrique Noire. Payot. Paris, 1972. P. 86.

[13] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 1. Togo, 2002. P. 57.

[14] *Ксенофонтова Н.А.* Статус женщины в системе межличностных отношений в традиционных африканских обществах // Женщина и свобода. М., 1994. С. 283–287.

[15] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 2. P. 173.

[16] Ibid. P. 177.

[17] Ibid. P. 179.

[18] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 1. P. 35.

[19] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 2. P. 181.

[20] *Pilon M., Seidou Mama M., Tichit C.* Les femmes chefs de mйnage. Aperзu gйnйral et йtudes de cas // Mйnage et famille en Afrique. ORSTOM. Paris, 1997. P. 167–191.

[21] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 1. P. 70–72.

[22] Ibid. P.76–78.

[23] Ibid. P. 73–74.

[24] Ibid. P. 26–28.

[25] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 3. Togo, 2002. P. 23.

[26] Famille, migration et urbanization au Togo. Fascicule 1. P. 67.

[27] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 2. P. 23.

[28] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 1. P 38.

[29] Ibid. P. 106.

[30] Famille, migration et urbanisation au Togo. Fascicule 2. P. 193.

С.Н. Турк

ТРАНСФОРМАЦИЯ ГЕНДЕРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ В ЕГИПЕТСКОЙ СЕМЬЕ (конец XIX – первая четверть XX в.)

В египетской семье отчетливо прослеживалась традиционная дифференциация ролевых позиций мужа и жены, где первый осуществлял внедомашнюю работу, а вторая была ориентирована на решение повседневных внутрисемейных проблем. В обществе доминировал традиционный стереотип, рассматривающий женщину как «хорошую жену и хорошую мать». Отсюда работа и дом были четко разделены по половому признаку: первая воспринималась как исключительно мужская сфера, вторая – только как женская.

В конце XIX в. женщины из среды богатой турецко-египетской элиты редко покидали дома, так как институт гарема диктовал почти абсолютное уединение представительниц «слабого пола». Покупка одежды, драгоценностей и других личных принадлежностей производилась через женщин-коробейниц, происходивших из низших слоев общества.

Однако уже к началу XX в. можно констатировать значительные подвижки в системе ценностей египетского общества, в отношениях между мужчинами и женщинами. Новые привычки и стиль жизни свидетельствовали о серьезных переменах в общественном сознании. Изменения во многом были обусловлены кризисом института затворничества, возросшей экономической самостоятельностью и повышением образовательного уровня египтянок.

В начале XX в. в Египте начало развиваться феминистское движение. Главная причина, способствовавшая возникновению феми-

нистского течения, – это переворот в способе производства, процесс, известный под названием «индустриальная революция», повлекший за собой масштабные социальные изменения. Развитие капитализма и рост городской экономики приводят к увеличению значимости в обществе среднего класса, класса людей, у которых жизнь начинает концентрироваться не в домашнем хозяйстве, а вне его. У большинства людей появляется выбор: остаться дома или посвятить себя внедомашней профессии. Отсюда – появление самой проблемы «дом – работа», проблемы, с которой столкнулись не только мужчины, но и у женщины. Жизнь женщины уже могла не сосредоточиваться исключительно на домашних делах и сельском хозяйстве. Все эти процессы в Египте происходили на фоне роста освободительного движения[1].

В Египте, как и во всем арабском мире, женщины не являлись постоянно действующей рабочей силой – отсюда и один из самых минимальных уровней занятости женщин во всем арабском регионе[2].

Капиталистическое развитие Египта обусловило вовлечение дешевого женского труда в процесс производства. В сознании египтян прочно утвердился стереотип: если женщина работает, это значит, что семья не заботится о ней. Однако некоторые египтянки были вынуждены работать. Среди работающих женщин были в основном одинокие, вдовы или разведенные. Большинство женщин, как замужних, так и незамужних, считало свою работу по найму вынужденной или временной и потому не стремилось к карьере. Кроме того, недостаточный уровень образования вынуждал их соглашаться на низкостатусные, низкооплачиваемые должности, и это подкрепляло их представление о домашней сфере как области главных интересов.

Египетская исследовательница Эл Саадави отмечает, что первыми женщинами Ближнего Востока, работавшими по найму, стали няньки, акушерки и прислуга, обслуживавшие женщин высших и средних классов. Занимались этим преимущественно выходцы из самых бедных семей, поскольку работа женщин вне дома считалась постыдной[3]. Некоторые женщины выступали в роли профессиональных плакальщиц на похоронах, гадалок. На рынках многие женщины работали как весовщики.

Англо-египетская конвенция 1877 г. запретила работорговлю и тем самым положила конец рабству. С прекращением рабства рабов заменили домашние слуги, слугами стали и некоторые бывшие рабы[4]. Согласно переписи 1897 г., более 35 тыс. женщин, или около 50% работавшщих египтянок (работавших вне дома), были служанками[5]. Условия работы и обращение со слугами зависели от семьи, которая из нанимала. Замещая рабов, некоторые из них совмещали функции служанок и любовниц. Работая вдали от общественных глаз и своей семьи, слуги не имели практически никакой защиты. В прессе и судах рассматривались случаи приставаний, изнасилований и вынужденного выхода замуж служанок за своих работодателей. Об этом писал египетский новеллист Нагиб Махфуз в своем произведении «Два случая в Бейн ал-Касрейн» (старый квартал Каира). К концу XIX – началу XX в. с ростом наемного труда количество женской рабочей силы стало постепенно увеличиваться. Новым явлением, оказавшим мощное воздействие и на развитие брачно-семейных отношений, становится процесс урбанизации, набиравший силу с начала XX столетия.

На быстроту и характер процесса урбанизации в это время оказывали влияние различные экономические и социальные причины. Отмечено, что миграция сельского населения в города вызывалась не столько притяжением самого города, сколько выталкиванием деревенских жителей в результате усиливавшегося обезземеливания крестьян и огромной скрытой безработицей в целом[6]. Голод и нужда заставляли мужчин покидать семьи и уходить на поиски заработков в города. Характерным для этого исторического период стало увеличение числа женщин, переселявшихся с мужьями в пригороды. Не уменьшался и приток одиноких женщин, выбрасываемых на рынок труда; тут были и вдовы, и покинутые жены, чьи мужья обосновались на постоянное жительство в городе и обзавелись новой семьей, и жены крестьян, сами оставившие мужей и ушедшие в город на заработки.

Городская жизнь, относительно свободная от традиционных форм принуждения и патриархальности, порождала у женщин надежды найти более широкие сферы приложения своему труду и способностям. Отдельным женщинам действительно удавалось найти такую работу, которая давала им экономическую независимость по отношению к мужу, отцу и ко всем остальным родственникам-мужчинам. Однако их число было незначительным. Этому немало содействовали мужчины, с отвращением относившиеся к самой мысли, что их жены или дочери могли работать под началом мужчин-иностранцев. Они предпочитали, чтобы женщины работали в основном на базаре или в сфе-

ре обслуживания, а не в современном секторе, где они, вероятно, зависели бы от посторонних мужчин. Пришедшим в города женщинам-мигранткам оставались в основном два пути: рыночная торговля либо прституция[7].

Быстрая урбанизация Египта во второй половине XIX – начале XX в. повысила спрос на работающих в сфере сервиса: горничных, швей, парикмахеров-женщин и др. Например, вышивка и пошив женской одежды были хорошо оплачиваемыми занятиями. Женщины, имевшие квалификацию, могли работать в мастерских по пошиву одежды. Умение шить помогало женщинам экономить. Это стало еще легче с появлением швейной машины. Журналы рекламировали швейные машинки «Зингер» – они были доступны всем, а для некоторых это был источник выживания[8].

Женский труд находил широкое применение в табачной промышленности и хлопкопрессовальных предприятиях. Рабочий день женщины длился не менее 12 часов, а ее заработная плата не превышала 5–6 пиастров в день, в то время как мужчины за такой же труд получали 10–15 пиастров[9]. В более высокооплачиваемой сигаретной индустрии женщины-сортировщицы зарабатывали 7 пиастров, в то время как мужчины – резчики и упаковщики приносили домой 10 пиастров[10].

Работа египтянки на фабрике рассматривалась многими хранителями традиций как нарушение предписаний Корана, обычаев старины. Кроме того, предприниматели не желали держать на работе замужних женщин, поскольку они были вынуждены время от времени покидать производство в связи с беременностью[11]. В случае беременности работающая женщина нередко прибегала к примитивному аборту, что во многих случаях приводило к летальному исходу[12].

В результате нечеловеческих условий труда, долгих часов работы, частых болезней, усталости и плохого питания, женщина не могла работать на фабрике более 4–5 лет. После этого срока они была непригодна ни для какой работы. В связи с этим работодатели отдавали предпочтение незамужним девушкам.

По данным переписи населения, число лиц, занятых в промышленности и строительстве, возросло с 376,3 тыс. человек (в том числе 19,9 тыс. женщин) в 1907 г. до 489,6 тыс. (в том числе 68,1 тыс. женщин) в 1917 г.[13] Около 40 тыс. женщин (из общего числа 68 тыс.) работали по найму[14]. Эти данные, однако, не отражают действительного

положения, так как показывают только численность женщин, постоянно занятых в отдельных отраслях промышленности, и не включают использовавшихся на сезонных работах.

Большой процент работающих женщин был зафиксирован с период Первой мировой войны. В 1917 г. в британскую армию прибыло более тысячи египетских мужчин (примерно такое же количество в предыдущие годы). Из-за этого многие женщины вынуждены были искать работу вне дома, поскольку лишены были материальной поддержки мужей, ушедших на войну[15]. Таким образом, в период Первой мировой войны общество мобилизовало женщин как свой резерв. В жизни тысяч женщин менялся базовый базовый гендерный контракт «домохозяйки».

Перепись населения 1917 г. зафиксировала 1 621 717 женщин, занятых в сельском хозяйстве, включая почти 50 тыс. работающих за деньги. Количество занятых на мануфактурах (развитие их приостановилось из-за войны) уменьшилось и составило 68 152 женщины, 25% которых были заняты в текстильной промышленности. Три четверти из 38 565 женщин, работавших в коммерции, занимались продажей продуктов питания, примерно 75 000 работали в качестве прислуги[16].

Таким образом, индустриальное развитие страны способствовало активному вовлечение женщин в сферу наемного труда. Работающая женщина уже не была исключением. Складывающаяся структура политических и экономических возможностей способствовала массовому вхождению женщин в публичную сферу.

В начале XX в. в прессе стали появляться такие понятия, как «домашнее управление» и «хозяйка дома». Писатели создавали идеальный образ «хозяйки дома», которая должна была быть «мудрым дипломатом в ведении домашних дел, доктором, способным позаботиться о здоровье детей, швеей, сиделкой и учителем»[17]. Таким образом, идеальная «хозяйка дома» должна была посвятить себя дому. Писатели пропагандировали идею о том, что работа вне дома не имеет преимуществ и не престижна.

Возникновение новой домашней идеологии было ответной реакцией на возросшую экономическую самостоятельность египтянок. Новая идеология делала акцент на природе полов и половом разделении труда и была нацелена на наделение женщин большей властью и статусом внутри семьи.

В литературе появился новый назидательный жанр – тарбийя, учивший женщин воспитывать своих детей. Писательница Лябиба Хашим написала «Книгу о воспитании», основанную на серии лекций, прочитанных в Египетском университете в 1911 г. Журналы советовали мамам играть с детьми, уделять внимание физическим упражнениям. Лябиба Хашим подсказывала, как вести беседу с ребенком на примере своего пятилетнего сына. Роза Антун утверждала, что не стоит лучше относиться к мальчикам, чем к девочкам; Сара ал-Михийя учила матерей, как себя вести и что делать, когда у их дочерей начиналась менструация[18]. Писатели стремились повысить материнскую ответственность за детей.

Изменения в традиционном образе жизни и мышления непосредственно сказывались на семье. Они повлекли за собой не только частичный распад традиционной патриархальной семьи, но также формирование малой (нуклеарной) городской семьи. Согласно переписи 1917 г., 73% семей в Каире состояли из 1–4 человек, 23% семей – из 6–10 человек; в Александрии – 72% и 25% соответственно[19]. Согласно этим цифрам, в семьях Каира и Александрии было в среднем 6–7 человек: двое родителей, плюс кто-то из старшего поколения и 4–5 детей. В деревнях количество детей было больше. Таким образом происходила постепенная модернизация традиционной семейной системы.

В Египте в 1917 г. был принят «Семейный кодекс», в котором провозглашалась моногамия. Однако окончательно покончить с традицией полигинии не удалось. Только в 1979 г. президент Садат снова объявил войну полигамным бракам, издав специальный декрет «Закон Джихан» (по имени своей жены)[20].

Законом 1923 г. был установлен брачный возраст для девушек в 16 лет, а для юношей –18 лет. Если жених и невеста не достигали брачного возраста, брак считался недействительным и не регистрировался. На практике же, особенно в сельской местности, женщины выходили замуж гораздо раньше, получив незаконным путем медицинские свидетельства.

Уже в начале XX в. некоторые свадьбы откладывались из-за обучения кого-то из супругов. Попытки повысить минимальный брачный возраст и тем самым продлить период детства отразили уже существовавшую тенденцию. Переписи 1907 и 1917 гг. показывали, что большинство девушек (городских) выходило замуж в возрасте от 20 до 29 лет, а количество вышедших замуж раньше – (большинству из

них было от 15 до 19 лет) составляло менее 10% всего женского населения[21].

Важным в браке становится гармоничное проживание, основанное на равенстве полов и партнерстве (супружеское содружество). Данные изменения во многом стали возможными благодаря возросшей экономической самостоятельности и повышению образовательного уровня египтянок.

Резюмируя изложенное, можно констатировать изменение гендерных стереотипов в брачно-семейных отношениях. Возросшая интеграция женщин в рабочую силу страны привела в большему контакту между полами. Именно работа по найму давала возможность египтянкам почувствовать себя более независимыми от мужа или отца, создавая тем самым базис для новых отношений с мужчинами.

Египетское общество находилось в переходном состоянии. Активно велись поиски новых форм и идеологий семейной жизни. Традиционная система брака уступала место новым брачным отношениям. Полигамные браки постепенно трансформировались в моногамные, последние становились признанной формой брачного союза. Была поднята возрастная планка брачного возраста.

Таким образом, в первой четверти XX в. в египетском обществе изменилась гендерная система – совокупность представлений о женщинах, изменились мораль и нормативные установки. Безусловно, это утверждение справедливо прежде всего в отношении образованных слоев городского населения, но известные подвижки произошли во всех слоях общества.

---

1. *Брандт Г.А.* Природа женщины. Екатеринбург, 2000. С. 73–74.
2. *Hijab N.* Womanpower. The Arab Debate on Women at Work. Cambrю., 1988. C. 10.
3. *El-Saadawi N.* The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World. L., 1980. P. 185.
4. *Baer G.* Studies in the Social History of Modern Egypt. Chicago. 1969. P. 327.
5. *Baron B.* The Women’s Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press. L., 1994. P. 153.
6. *Смирнова Р.М.* Положение женщин в странах Африки. М.,1967. С. 64.
7. *Рыбалкина И.Г.* Женщины в социальной истории Африки. М., 1994. С. 68–69.
8. *Baron B.* Op. cit. P. 158.

[9] *Каспарова В., Ралли Е.* Пробуждение трудящейся женщины Востока // Новый Восток. 1922. № 2. С. 418.

[10] *Tucker J.E.* Women in Nineteenth Century Egypt. Cambr., 1985. P. 89–90.

[11] *Фридман Л.А.* Капиталистическое развитие Египта (1882–1939). М., 1963. С. 28.

[12] *El-Saadawi N.* The Hidden Face of Eve. Women in the Arab World. L., 1980. P. 175.

[13] The Census of Egypt. Taken in 1917. Vol.2 Cairo, 1921. P. 468–470.

[14] *Baron B.* Op. cit. P. 157.

[15] *Ibid.* P.150.

[16] The Census of Egypt. P. 364–379.

[17] *Baron B.* Op. cit. P. 155.

[18] *Ibid.* P. 163.

[19] The Census of Egypt. P. 675, 677.

[20] *Бирчанская Л.* В гареме сытно, но тоскливо // Азия и Африка сегодня. 1999. № 3. С. 80.

[21] The Census of Egypt. Taken in 1907. Vol. 2. Cairo, 1909. P. 92; The Census of Egypt. Taken in 1917. Vol. 2. Cairo, 1921. P. 30.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПОЛОВ

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР



Дионисейская процессия. Римская копия с греческого оригинала

Н. Крылова

ИБРАГИМ ГАННИБАЛ – РУССКИЙ ОТЕЛЛО XVIII В.
(Первые африканские мужья в России)

Как жениться задумал царский арап,
Меж боярынь арап похаживает,
На боярышен арап поглядывает.
Что выбрал арап себе сударушку,
Черный ворон белую лебедушку.
А как он, арап, чернешенек,
А она-то, душа, белешенька.
А.С. Пушкин

Стихотворный набросок, избранный нами в качестве эпиграфа, создан А.С.Пушкиным в 1824 г. в селе Михайловском, когда у поэта возникло намерение написать на основании семейных преданий историю своего африканского предка. Роман в прозе, который Пушкин начал писать три года спустя там же, в Михайловском, известен миру под названием «Арап Петра Великого», и главным действующим лицом в нем стал прадед поэта Абрам Петрович Ганнибал.

В предыдущих работах мы уже упоминали по историко-литературной касательной о личности Абрама Петровича Ганнибала, воспитанника Петра Великого, прадеда А.С. Пушкина по материнской линии. Этот африканец как лицо историческое впервые в русской литературе стал главным героем классического романа[1].

Почему для проводимого нами анализа мы избрали столь необычный, на первый взгляд, метод, когда привлекаются и соединяются такие в общем разные дисциплины? Но он, прежде всего, подсказан са-

мой действительностью. Когда литературоведение приходит на помощь, точнее, вступает в творческое взаимодействие с исторической наукой (тот исследовательский прием, который Ю. Тынянов назвал соотношением между литературным и нелитературным «рядами»)[2], тогда материал художественных свидетельств становится органичным дополнением к свидетельствам документальным, особенно в таких сложных вопросах, как инкорпорация иноплеменника в этническую среду, межрасовое, межэтническое смешение и т.п.

Трудно оспаривать тезис о том, что художественный документ, созданный гениальным творцом, – это своего рода поэтический образ мира. И как во всяком художественном тексте, в нем бьется пульс картины мира, окружающей писателя и его героев. Следовательно, это наиболее эмоциональный вариант того существования человека, который показывает некую температуру и реальной социальной атмосферы, и историко-культурного и социо-психологического контекстов.

Литературу нередко называют «зеркалом, стоящим на дороге». Потому что в этом зеркале чаще всего отражаются те общественные противоречия, те формы общественного сознания, которые художественное сознание делает настолько концентрированным, что любому специалисту – историку, социологу, юристу, культурологу – в его работе подчас интереснее и полезнее бывает обращение к художественному документу, нежели к любому статистическому и другому документальному материалу, который узко профессионально освещает те или иные аспекты социальной действительности. Наличие одновременно столь разных по жанру (но не по исследовательской значимости) источников – пестрая биографическая мозаика архивных документов, исторических свидетельств, эпистолярного наследия – и художественный образ героя нашего исследования Абрама Петровича Ганнибала оказались ценнейшими материалами, которые в соединении дают богатую пищу для размышлений о сложной и яркой личности истинного патриота своего благоприобретенного отечества и одновременно расового «чужака» в русском обществе ХУШ в.

Вначале несколько слов о прообразе пушкинского героя. Фигура эта в российской истории XVШ столетия замечательная и одновременно загадочная[3]. Как писал А.С. Пушкин к 1-й строфе первого издания первой главы «Евгения Онегина», «странная жизнь Аннибала известна только по семейственным преданиям»[4]. Неясность многих

страниц его жизни привела к существенным расхождениям биографов, пытавшихся охарактеризовать прадеда А. Пушкина, тем более что не дошел до нашего времени важнейший источник биографии А.П. Ганнибала – его биографические записки[5]. Оценки его личности, действительно, весьма противоречивы. Известный советский литературовед Илья Фейнберг пишет: «Так как Пушкин несколько прикрасил изображение его в своем историческом романе, в особенности жизнь его во Франции, то, как это бывает, из духа противоречия, начиная уж с умнейшего Анненкова, первого биографа Пушкина, пошла традиция, точней, тенденция развенчивать Арапа, указывать, что он в жизни был совсем не то, что в романе; он и скуп, что, по-видимому, отвечало действительности, он и трус, подверженный припадкам панического страха, он и ревнив и необыкновенно жесток, он искатель чинов и награждений денежных и прочих»[6]. У Вл. Набокова (в комментариях к английскому переводу «Евгения Онегина») Ганнибал также – «человек угрюмый, раздражительный, низкопоклонный, робкий, честолюбивый и жестокий»[7]. И характеристика Ганнибала Д.Н. Анучиным, строго говоря, нелицеприятна: «…он был горяч, сварлив, упрям, ревнив и скуп…»[8].

С другой стороны, С.Н. Шубинский в своих «Исторических очерках и рассказах» замечает: «Голиков («Деяния Петра Великого». Т. XV) сообщает некоторые подробности о характере Ганнибала. Абрам Петрович отличался особенною чуткостью»[9]. Наконец, и сам И. Фейнберг отмечает, что в результате изучения биографии А.П. Ганнибала нельзя не убедиться, что в споре о его личности, по существу, во многом был прав его выдающийся потомок[10].

Не менее сложным и спорным представляется вопрос об этническом происхождении Абрама Петровича, хотя бы из-за множественности путаных, этнически неточных определений, присваиваемых ему современниками, потомками и исследователями из-за цвета его кожи и «арапской», «африканской», «негритянской», «эфиопской» (абиссинской) крови[11]. Наиболее убедительным представляется замечание И. Фейнберга о том, что доселе, строго говоря, так и неизвестно, кто был этнически Абрам Петрович Ганнибал[12]. Правда, большинство исследователей все же склоняется к тому, что он был абиссинцем[13].

Разные точки зрения существуют и по поводу того, как выглядел этот человек. А.М. Бессонова, исследуя российскую ветвь генеалогического древа Ганнибалов, утверждает, что мы до сих пор не знаем,

каким был внешне прадед Пушкина. Ссылаясь на труд Т.Г. Александровой, она подчеркивает, что существующий портрет ныне известен как предполагаемый, атрибуция его сомнительна прежде всего по чертам лица, определяемым специалистами как европеоидные, а не негроидные[14] (напомним, что портрет изображает смуглого мужчину с европейскими чертами лица и прямыми, искусственно завитыми волосами). Тем не менее есть ряд свидетельств (прежде всего самого А.П. Ганнибала и его последней супруги), подтверждающих «чернокожесть» (а не смуглость) его лица, густоту круто вьющихся волос, а также темнокожесть их потомства[15]. Наконец, бесспорные портреты детей, внуков и правнуков А.П. Ганнибала, в том числе и самого А.С. Пушкина, имеют в своем облике явное присутствие негроидных элементов[16]. И все же сегодня у нас, можно сказать, есть общее представление о том, как выглядел А.П. Ганнибал. Это «художественная версия» самого Пушкина, который, как известно, страдая из-за своей экзотической внешности, часто сам, будучи изумительным графиком, рисовал себя намеренно утрируя африканские («*арапские*», как он сам говорил) черты своего лица «*потомка негров безобразного»*[17]. Потому что сам А.С. Пушкин был настолько уверен в своем сильном сходстве с африканским прадедом, что, рисуя его воображаемый портрет, придал ему свой профиль[18].

В данном очерке нет, разумеется, необходимости подробно излагать всю биографию А.П. Ганнибала. Тем более, что она по мере исторических возможностей довольно подробно изучена специалистами. Наша задача – осветить некоторые моменты, связанные с расовым своеобразием этой личности, той ролью, которую она сыграла в частной жизни реального исторического лица, осуществив один из первых опытов расово-смешанного «черно-белого» брака в России, и тем, как повлияла на создание литературного образа, сплетя воедино героя вымышленного и реального. Заметим по ходу наших рассуждений, что в мировой литературной коллекции (начинавшейся с Библии и пополняющейся поныне) существует целая галерея образов, драматизм и даже трагизм судеб которых связан с их этнической оригинальностью. Один из наиболее выразительных – шекспировский Отелло, Мавр, черный аристократ, принятый венецианским обществом в качестве выдающегося полководца и тем не менее остающийся в своей «черноте» чудовищем для окружающих. Затейливый эквилибр реальных и литературных образов, отнюдь не случайных этнических ассоциаций, собственных ощущений и поэтического вдохновения обращает и самого Пушкина к шекспировским героям, когда он, к примеру, утверждает нравственный закон для поэта:

...Зачем арапа своего
Младая любит Дездемона,
Как месяц любит ночи мглу?
Затем, что ветру и орлу
И сердцу девы нет закона.
Гордись: таков и ты поэт.
И для тебя условий нет[19].

Общностью судеб (хотя в разных историко-культурных и идеологических контекстах) двух ярких литературных героев – расовых изгоев объяснимо и наше невольное последующее обращение при анализе образа пушкинского Ибрагима к коллизиям, переживаемым героем У. Шекспира.

Возвращаясь собственно к социальному образу А.П. Ганнибала, мы ни в коей мере не намерены пренебрегать тем обстоятельством, что любую личность, в том числе и эту, дулжно рассматривать в историческом контексте. А последний – жесток и суров. Петровский век противоречив, как и сам Петр – гениальный прогрессивный преобразователь и одновременно «самовластный помещик», пишущий свои указы кнутом. При Петре, по существу, и не было личностей самостоятельных, все были «слугами царскими», чернорабочими, стремившимися угодить царю в исполнении его предначертаний; все дела шли по воле и по слову преобразователя России, а потому не было временщиков, управлявших государством; были только друзья и товарищи, и те подчас не избегали царского гнева и наказаний. Такими были и его сподвижники, и все должны были трудиться. Конечно, придворные интриги существовали, не избегало придворное сообщество и вражды по зависти, по неудовлетворенному самолюбию, но все это носило характер мелочный, домашний, не способный серьезно навредить гигантскому механизму государственного управления. Все как бы тонуло в железной воле и гениальном уме Петра. Такой видит петровскую эпоху С.Н. Шубинский[20].

Но есть и другие оценки русского общества времен царствования Петра, общества «русских карьеристов ... образованных весьма по-

верхностно, грубых, из тех, что били жен, живших и действовавших в грубом скучном мире политических интриг, фаворитизма, немецкой военной муштры, страшной русской нищеты…»[21]. Не углубляясь далее в сложные и неоднозначные социально-нравственные конструкции русского общества конца XVII – начала XVIII в., заметим: и хорошо известные исторические факты и архивные данные неопровержимо свидетельствуют, что Абрам Петрович абсолютно «вписывался в эпоху», полностью соответствуя образу слуги и друга царя, подчиняясь воле и власти, олицетворяемой Петром Великим, и по мере возможности достойно неся крест экс фаворита после смерти своего венценосного покровителя. Об этом чужестранце никак нельзя сказать, что формально у него не было места ни в общественной иерархии, ни в топографии, ни в положении вещей, ни в масштабе принятых здесь ценностей и установок. Чуткий, безотказный мальчик-слуга (а также денщик и камердинер) русского царя, его личный секретарь, при котором последний думал вслух и который мужественно перенес невзгоды армейской жизни и обучения во Франции, став отлично образованным инженером, автор двухтомного учебника геометрии и фортификации, выдающийся русский математик и гидротехник, высокопоставленный офицер Преображенского полка – и одновременно мужтиран и жестокий помещик, от которого во множестве бежали крестьяне. Таков социальный портрет Абрама Петровича Ганнибала, с которого гениальный поэтический преобразователь и прямой потомок списал литературный образ «Арапа Петра Великого».

Однако в том, что касалось частной жизни, многое в характере Ганнибала все же определялось особенностями его внешности, его страстно-импульсивным, «африканским», темпераментом, и это неизбежно вызывало неоднозначное, зачастую откровенно враждебное отношение к нему окружающих. Особенно после смерти Петра Великого. Причину этой враждебности Абрам Петрович сознавал и сам писал, что она прошла грубой бороздой по всей его жизни.

Надо заметить, что советская литературная критика, по возможности, избегала обсуждения вопросов расовой принадлежности, а тем более расовой дискриминации в отношении героев мировой литературы и их реальных прототипов. Не избежал этого «идеологического умолчания» и прообраз главного героя романа А.С. Пушкина. Исследователи и критики отмечали в основном необычайность судьбы и

трудный его характер, его особенные отношения с русским царем. Первым, кто попытался объяснить сложный образ Абрама Петровича Ганнибала его расовой трагедией, был Д.Д. Благой, ссылаясь при этом на эпистолярное наследие Ганнибала, в частности, на одно из его писем к А. Меншикову, где тот объясняет плохое к нему отношение окружающих его чиновников своей «чернотой», «негодным уродством»[22].

Вспомним в связи с этим фрагмент психологического портрета Ибрагима в пушкинском (надо полагать, остро прочувствованном самим автором[23]) «Арапе»: *«Обыкновенно смотрели на молодого негра как на чудо, окружали его, осыпали приветствиями и вопросами, и это любопытство, хотя и прикрытое видом благосклонности, оскорбляло его самолюбие. Сладостное внимание женщин, почти единственная цель наших усилий, не только не радовала его сердца, но даже исполняло горечью и негодованием. Он чувствовал, что он для них род какого-то редкого зверя, творенья особенного, чужого, случайно перенесенного в мир, не имеющий с ним ничего общего. Он даже завидовал людям, никем не замеченным, и почитал их ничтожество благополучием»* (с. 12)[24]. Заметим, что эти реакции герой переживал в среде, ознаменованной *«вольным легкомыслием, безумством и роскошью французов того времени»*, где *«общества представляли картину самую занимательную. Образованность и потребность веселиться сблизили все состояния. Богатство, любезность, слава, таланты, самая странность, все, что подавало пищу любопытству или обещало удовольствие, было принято с одинаковой благосклонностию … Появление Ибрагима, его наружность, образованность и природный ум возбудили в Париже общее внимание. Все дамы желали видеть у себя le Nugre du czar …»* (с. 11).

И одновременно какими уничижительными интонациями, каким личным драматизмом исполнено прощальное письмо Ибрагима графине D. перед отъездом в «полудикую Россию»: *«Зачем силиться соединить судьбу столь нежного, столь прекрасного создания с бедственной судьбой негра, жалкого творения, едва удостоенного названия человека? Не имею ни отечества, ни ближних. Еду в печальную Россию…»* (с. 19–20)[25]. Вновь отчетливо проступает лейтмотив одиночества чужака в иной культуре.

В «полудикой» России пушкинский Ибрагим также, как и во Франции, оказывается в эпицентре общественного интереса света. Однако

высший свет здесь иной, нежели в Париже, где *«образованность и потребность веселиться сблизила все состояния», «поверхностная вежливость заменила глубокое почтение»* (с. 10). И хотя в изысканных парижских салонах и на варварских петербургских ассамблеях Петра его нарекают почти одинаково – *«Le Nugre du czar»,* или *«царский арап»,* на этом сходство реакций заканчивается. Здесь, в новорожденной российской столице, в эпицентре величественных, грозных и жестких, подчас грубых и нелицеприятных, даже насильственных преобразований самодержавного императора против «старины глубокой», способных повергнуть праздного европейца в ужас и смятение, интерес русского бомонда к «арапу» был вызван не столько цветом кожи или его общественными заслугами (как, например, у венецианского высшего света к Отелло), сколько тем, что был он любимцем царя. *«Придворные окружили Ибрагима, всякий по-своему старался обласкать нового любимца»* (с. 24). Примечательно, что ни шекспировскому Отелло, ни пушкинскому Ибрагиму, в свою очередь, не присуща манифестация своего знатного и благородного происхождения, принадлежности к царской крови. Оба если это и не скрывали, то и не декларировали. Первый – поскольку был убежден, что тщеславное прославление своих качеств от рождения не обязательно способствует почитанию человека. Только подвиги, совершенные человеком в течение его жизни, – единственное, что должно принимать к сведению, когда необходимо воздать ему почести, и только тогда, по справедливости, человек может гордиться величием своей судьбы. Второй (возможно, разделяя взгляды Отелло) – потому еще, что в «полудикой» петровской России значительно важнее было быть царским фаворитом, а уж потом и заморским царевичем.

Этот же специфический социально-психологический статус Ибрагима ложится в основу его матримониальных намерений, точнее, согласия с дальновидными и трезвыми, прежде всего, соображениями своего царственного благодетеля-свата: *«Послушай, Ибрагим, ты человек одинокий, без роду и племени, чужой для всех, кроме одного меня. Умри я сегодня, завтра что с тобою будет, бедный мой арап? Надобно тебе пристроиться, пока есть еще время; найти опору в новых связях, вступить в союз с русским боярством» (с.46).* Сам Ибрагим, тяжело переживавший быструю измену легкомысленной графини D., *«отказавшись навек от милых заблуждений»* (с. 47), также прежде всего рационален в своем брачном выборе: *«Государь прав: мне должно обеспечить будущую судьбу мою. Свадьба с молодою Ржевскою присоединит меня к гордому русскому дворянству, и я перестану быть пришельцем в новом моем отечестве»* (там же). Что же до собственно чувств, то его намерения абстрактны, матримониально индифферентны: *«От жены я не стану требовать любви, буду довольствоваться ее верностию, а дружбу приобрету постоянной нежностию, доверенностию и снисхождением»* (там же).

А что же *«гордое русское дворянство»*? Прежде всего, оно, как и русское общество в целом, не было так уж искушено подобной расовой экзотикой. Что же касается в более широком плане проблемы взаимоотношения с иностранцами, то, не вдаваясь глубоко в природу этого явления, следует тем не менее отметить его противоречивость, не первое столетие обнаруживающую себя в устойчивых сочетаниях вроде бы противостоящих друг другу и даже взаимоисключающих суждений и действий, где неприязнь, подозрительность, даже брезгливость в отношении них (коренной русский боярин вообще «*не терпел немецкого духу и старался в домашнем быту сохранить обычаи любезной ему старины»* – с. 33) всегда сочеталась (да и поныне продолжает сочетаться) у русских с каким-то девственным, почти оскорбительным в своей наивности любопытством и одновременно великодушием, самоотверженностью и безусловной приверженностью сложившимся отношениям[26].

Строго говоря, общение с «*черным Абрамом», «Аврамом-арапом»* не носило в России, не искушенной «заморским» колониализмом, ни законодательных, ни нравственных ограничений. Они попросту исторически не сложились. Для большинства это была одна забава, одно настороженное любопытство. И еще вящий страх перед «чернотой»… В остальном Абрам Петров не сильно «выпадал» из принятой в русском обществе ХУШ в. схемы взаимоотношений, где авторитеты разваливались с уходом престолонаследников, фаворитизм сменялся ссылками, политические интриги – жестокими наказаниями, а претензии на царское внимание не имели ни моральных, ни нравственных ограничений.

Списывая с собственного африканского предка портрет Ибрагима, А.С. Пушкин пользуется, конечно, правами романиста, но все же не сильно отклоняется в описаниях литературного героя от «источника» своего творческого вдохновения. Как свидетельствуют архивные

данные, молодой инженер отнюдь не был аскетом, хотя его личная жизнь не заслоняла преданности делу и службе государю и государству, ставшему второй его родиной. Тем не менее, пишет в своей книге Дьедонне Гнамманку, «молодость и легко усвоенные французские нравы, значительно более приспособленные к любовным интрижкам, чем в те поры российские, а также его необычный, прямо скажем, экзотический вид, взывающий острое женское любопытство, и покровительство самого императора делали его героем многочисленных любовных приключений»[27]. И С.Н. Шубинский, и Д. Гнамманку приводят в своих исследованиях тексты двух сохранившихся весьма фривольных записок, адресованных Ганнибалом «плутовкам» из Кронштадта, где в то время он выполнял инженерные работы. В легкомысленном контексте этих записок его собственное замечание о «черном Абраме, которому и грязи кронштадские повиняются», выглядит весьма кокетливо[28].

С другой стороны, интересы сугубо профессиональные (а не сердечные, да еще в интерпретации царского великодушного понимания ситуации, как это описывается во II главе романа) задерживают офицера Абрама Петрова во Франции, несмотря на указ Петра I, требующий незамедлительного возвращения всех посланных сюда российских учеников в Петербург. Исследователи биографии Ганнибала пишут, что он один решился просить об отсрочке, поскольку намеревался не только теоретически, но и практически овладеть инженерным делом, дабы впоследствии принести больше пользы новому своему Отечеству[29].

Семейная жизнь реального Абрама Петровича Ганнибала[30] складывалась, по описаниям его биографов и исследователей-историков, весьма неровно и не очень удачно. Осенью 1730 г., когда ему было почти 35 лет, Ганнибал пылко влюбляется. Его избранницей (она же первая официальная жена пушкинского пращура) стала Евдокия Андреевна Диопер, гречанка по отцу, капитану галерного флота Андрею Диоперу. По свидетельству А.М. Бессоновой, автора родословной потомков А.П. Ганнибала, Евдокия вышла за него замуж зимой 1730 г.[31] Но не по своей воле, отвергая его и враждебно к нему относясь, поскольку «арап и не нашей природы». И это – не единственный аргумент. Евдокия в этот период сама влюблена и, более того, уже (тайно?)[32] просватана за поручика флота Александра Кайсарова. Однако

майор Абрам Петров (такое имя носил в то время Ибрагим Ганнибал, крещенный Петром Первым летом 1705 г. в православную веру), образованный офицер, свободно говорящий на нескольких языках, выглядел как жених, с точки зрения отца Евдокии, предпочтительнее.

Местом служебного назначения молодожена становится Эстония (тогдашняя Эстляндия), где и проходит в преподавательских трудах двадцать лет его жизни.

Брак этот не был бесплоден. Осенью 1731 г. в семье Абрама и Евдокии Петровых появляется дочь. Девочка со светлой кожей, названная в честь матери Авдотьей (вариант имени Евдокия). Мужу уже было известно, что, будучи женщиной не самых строгих правил, Евдокия была неверна ему, – человеку нелюбимому, инородному, чуждому. Действительно, в жизни Евдокии в этот период появляется некий Яков Шишков, курсант гарнизонной военной школы для подготовки кондукторов[33] (где преподает Абрам Петров), местный ловелас, с которым она встречается в отсутствие мужа. В крошечном гарнизонном обществе трудно скрыть такие отношения. Даже если предполагать, что собственно любовной связи и не было, слухи и сплетни сделали свое дело. Позже, на военном суде Перновского гарнизона[34], куда подал на нее жалобу Абрам Петров в связи с недостойным поведением, порочащим его достоинство и авторитет преподавателя военной школы[35], Евдокия подтверждает связь с Шишковым; признается она и в том, что еще до брака сошлась с Кайсаровым. Сам по себе факт появления у ревнивого и подозрительного Абрама белого ребенка, пишет А.М.Бессонова, был для него доказательством добрачной неверности жены[36]. Но бракоразводный процесс начинается только год спустя после рождения дочери. А пока выясняются новые подробности измены – намерение Евдокии и Якова …отравить Абрама! Теперь к заявлению, уже год находившемуся в гарнизонной канцелярии, Абрам Петров присоединяет новое доношение о сговоре с целью отравить заявителя. Дело принимает необратимый характер, и решением Перновского военного суда Евдокия Петрова помещается в Госпитальный двор на долгие пять лет – вплоть до того момента, когда Евдокия, узнавшая о незаконности ее ареста[37], подает в Петербург челобитную, в которой среди прочего пишет, что все ее показания на суде – самооговор, сделанный под давлением и угрозами мужа. Решение суда пришло … шесь лет спустя. Евдокию освободили и отдали на поруки. Ее

новая челобитная сводилась к просьбе о разводе с Абрамом Петровым, так как она ждала ребенка от полюбившегося ей к тому времени подмастерья Тимофея Абумова.

В чем практически не расходятся исследовательские оценки личности Ганнибала, так это в том, что он был необыкновенно жесток с Евдокией, до суда содержал ее под домашним арестом, «бил и мучил несчастную смертельными побоями необычно»[38], даже применял настоящие пытки[39]. А.М. Бессонова также указывает в своем исследовании, что будучи арестанткой Госпитального двора, Евдокия была вынуждена питаться подаянием, так как муж не только не помогал ей, но и вообще уехал со своей новой семьей из Пернова, бросив ее на произвол судьбы[40].

Тем не менее, вновь подчеркнем, сводить подобную жестокость лишь к чертам, присущим чисто африканскому темпераменту, было бы неверно. Во-первых, такое поведение мужчины – главы семьи было совершенно в духе времени (сам Петр, как известно, отнюдь не гуманнее вел себя с первой женой). Вспомним героиню пушкинского романа Наташу Ржецкую. Девушка боярского сословия, упрятанная в светелку, воспитываемая, в соответствии с многовековой традицией «*любезной старины*», то есть окруженная сенными девками, подружками, мамушками, не знавшая грамоты и вышивавшая золотом, нередко становилась заложницей родословных, имущественных и иных интересов отца, единовластно выбиравшего ей суженого (*«Решено: она выйдет за арапа»* – с. 45). Даже открывшиеся россиянке волею Петра перспективы обязательной европейской «бытовой эмансипации» (*«Ох, уж эти ассамблеи! Наказал нас ими господь за прегрешения наши»* – с. 37) не обеспечивали ей свободы матримониального выбора. Во-вторых, такая причина, как неверность, могла в бесправной доле замужней женщины иметь далеко идущие последствия, в которых пострига и последующая монастырская жизнь – не самое худшее наказание.

Так или иначе, злополучный бракоразводный процесс длился 21 год, но брак так и не был расторгнут. Дело в том, что еще в тот период, когда Евдокия находилась в Госпитальном доме, Абрам Петрович успел вновь повенчаться и даже обзавестись в новом браке несколькими детьми. По действующим тогда законам, он становился двоеженцем, что считалось наказуемым преступлением. И все приводимые им аргументы, как-то: аттестат, выданный им гарнизонной канцелярией г.

Пернова, в котором его жена признается виновной и супружеской измене, а он – официально свободным, или что он, Абрам Петров, «человек иностранный и совершенно прав духовных не знающий»[41], не могли де юре оправдать его вторую женитьбу. Однако из-за произошедшей много лет назад юридической ошибки больше пострадала Евдокия. Родившаяся летом 1746 г. дочь была, на основании юридически существующего брака, крещена как Агриппина Абрамовна Ганнибал[42]. Состоявший в то время во втором фактическом браке Абрам Петров теперь сам требовал наказания для бывшей жены-прелюбодейки, так чудовищно дерзко позорящей его фамилию[43].

В конце концов по Указу Святейшего Правительствующего Синода (от 26 ноября 1753 г.) генерал-майор и кавалер Ганнибал ограничился положенной на него церковной епитимией (при сохранении второго брака). Евдокия же была отослана для покаяния в Новгородской епархии Староладожский Успенский девичий монастырь колодницей «в тягчайшие монастырские труды «(на) вечно»[44]. Таков печальный итог жизни этой уникальной расово-смешанной супружеской пары.

Весьма вероятно, момент жизни реального лица (правда, сильно романтизированный), связанный с неудачным браком, отчасти лег в основу недописанного Пушкиным «российского» периода жизни Ибрагима. Вспомним, у юной Натальи Кирилловны уже был избранник сердца («стрелецкий сирота» Валериан, воспитанник дома Ржецких); на решение отца выдать ее замуж за царского арапа она отреагировала единственно возможным для романтической девушки из «хорошей» русской семьи XVIII в. – глубоким обмороком, едва не закончившимся нервной горячкой.

Новый брак Ганнибала очевидно был счастливее. Вторая жена Абрама Петровича (официально с 1736 г.), шведка – Христина-Регина фон Шеберх, дочь капитана Перновского полка Матвея фон Шеберха, девушка «образованная, умная, красивая, тонко чувствующая»[45] . Однако путь Христины-Регины к браку с Абрамом Петровым также был весьма извилист. Заключая с ней семейный союз, Абрам Петров все еще формально был женат на Евдокии, а стало быть, рождающиеся в браке с Христиной дети считались незаконнорожденными. Помимо этого клейма, весьма болезненного в русском обществе того времени, их дети «лишались права на поступление в какое бы то ни было заведение и сословие, за исключением крестьянского»[46].

Известно, что Христина-Регина еще до брака его с Евдокией Диопер была знакома и даже близка с Абрамом Петровичем. С нею он сошелся сразу после селенгинской ссылки, и именно она стала матерью первого (черного) сына Ганнибала, Ивана. Родившись в 1731 г.[47] вне брака, он был узаконен лишь в 1736 г. Узаконен, чтобы вновь подпасть под сомнение, теперь уже конфессиональное, ибо к сложностям социально-правовым неожиданно добавились еще и религиозные: на брак православного Абрама Петрова с протестанткой Христиной фон Шеберх требовалось официальное письменное заключение епархиального начальства, которого у четы Петровых не было…

Скончавшаяся в один год с мужем (Абрам Петров пережил ее всего на два месяца), урожденная Христина фон Шеберх стала матерью девятерых сыновей и дочерей Абрама Петровича Ганнибала, один из которых, Осип (Януарий) Абрамович Пушкин, и был дедом Александра Сергеевича Пушкина.

Первенец четы Петровых, Иван Абрамович Ганнибал прожил 70 лет и был похоронен в Лазаревской усыпальнице Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге. Эпитафия на его надгробном памятнике гласит: «Зной Африки родил, хлад кровь его покоил. России он служил, путь к вечности устроил…»[48].

Вообще же у А.П. Ганнибала было в общей сложности одиннадцать детей[49], и всех он воспитывал в духе российского патриотизма. Все мальчики семьи Ганнибал воспитывались в Сухопутном кадетском корпусе. Иван и Петр впоследствии стали генералами. Все дочери вышли замуж за военных[50].

Для исследователя, занимающегося проблемами расово-сме-шанных браков в современной России, и документальная история, и литературная версия жизни африканского прадеда А.С. Пушкина превращаются в определенном смысле в своеобразное энциклопедическое руководство. Так, проницательно описанные А.П. Пушкиным матримониальные перипетии Арапа Ибрагима в России убеждают, что своеобразие расово-смешанного брачного союза не проходит бесследно для ближайшего кровно-родственного окружения, по чьей бы инициативе ни происходил такой брак. В большинстве случаев требуется время, чтобы к этому событию приспособились, привыкли в принимающей чужака семье. Такая адаптация может выражаться в различных формах, в том числе в конфликтных. Почти стандартна в этом

плане эволюция реакций родных и челяди на известие, а потом и на окончательное решение, о сватовстве Натальи Кириловны арапом Ибрагимом. Шок, пережитый родными от царского предложения (сестры наташиного отца: *«Батюшка-братец, не погуби ты своего родимого дитяти, не дай ты Наташеньки в когти черному диаволу»* – с. 43; его тестя: *«Как, Наташу, внучку мою, выдать за купленного арапа!* – там же), постепенно преобразуется в древнюю компромиссную русскую брачную формулу «стерпится-слюбится», расшифрованную теткой Наташи, Татьяной Афанасьевной: «*жаль, что арап, а лучшего жениха грех нам и желать»* (с. 53) и завершаемую почти оптимистическим для того времени комментарием наташиной любимицы, карлицы Ласточки: «*Если уж быть тебе за арапом, то все же будешь на своей воле. Нынче не то, что в старину: мужья жен запирают: арап, слышно, богат; дом у вас будет как полная чаша, заживешь припеваючи …»* (там же). Забегая вперед, отметим, что собранный и проанализированный нами современный материал дает основание предполагать, что в конечном счете стороны находят способы отрегулировать отношения. И часто позитивная роль, цементирующее начало в этом процессе принадлежит представителям нового поколения, производимого в разнорасовых браках, – детям-метисам. Ибо возникающее в родителях женщины неприятие ее избранника – чужака другой расы, зачастую болезненно преломившись на последнем, почти полностью растворяется во внуках.

Находя некоторую общность в образах «черных» героев Шекспира и Пушкина, неизбежно обнаруживаешь созвучие и в «колдовских мотивах» (хотя личностная направленность «колдовства» различна) поведения обоих женихов. В случае Отелло намек на «колдовство» очень важен. Он указывает на то, что заключенный брак свершился против воли – и дочери, и отца. И пусть это «колдовство» никому не было ведомо, как иначе объяснить произошедшее? Ведь «природное отвращение», которое должна была испытывать Дездемона к Мавру, непобедимо в человеке. И потому ее отец бросает Отелло: *«Ты околдовал ее…»,* полагая, что именно колдовство стало причиной неестественной, немыслимой привязанности дочери к Мавру. То же с Ибрагимом: *«Арап во время твоей болезни всех успел заворожить. Барин от него без ума, князь только им и бредит …»* – (с. 53).

Увы, роман Пушкина, не дописан. Тем не менее, опираясь на известные факты жизни, и государственной, и частной, Абрама Петро-

вича Ганнибала, можно предположить, что и сам он (перипетии первого брака, тревожная неопределенность общественного положения после смерти Петра Великого), и его литературный двойник (роман с графиней D., отношение к нему в русском обществе петровского времени, трагедия – не дописанная – женитьбы) во многих сюжетах своего бытия, и прежде всего в человеческих отношениях, были в положении драматическом благодаря своей природной необычности, двойственности и неустойчивости своего статуса слуги-арапа, чужака, которому покровительствовал великий русский самодержец. Даже на фоне сложного века смелых и жестких петровских новаций подобный статус был слишком неопределенен, а внешность слишком неординарна для полноценной интеграции в принимающее общество, которое само находилось в состоянии переходном, как в плане политико-культурном, так и складывания новых форм общественных связей и отношений. Скорее всего, во взаимодействии русского общества и с литературным Ибрагимом Ганнибалом, и с реальным Абрамом Петровым изначально не было (и, по всей видимости, не могло быть) заложено глубоких человеческих привязанностей и теплоты. Будучи одним из символов пугающих старину внешних влияний, он даже среди них резко выделялся, порождая прежде всего настороженное любопытство и почти суеверный страх перед экзотикой внешности, а также обычные человеческие раздражение и зависть к любимцу царя. Судьбы пушкинского героя и его прототипа, таким образом, демонстрируют, что расовые предрассудки русского общества XVIII в., имея свою, несомненно, историко-культурную окраску, по существу не столь уж многим отличались от предрассудков, например, буржуазной Франции, искушенной «черным» колониализмом, или от протестантской Англии, где неприязнь к чужому была давней и глубокой, где чужак, воплощая иной мир, непременно представляет явную или тайную угрозу. Да и последующий вековой отечественный опыт расово-смешанных социальных, в том числе брачно-семейных, связей показал, что структура отношенияя к представителям других рас, в частности, негроидной, в целом в нашем обществе сильно не изменилась. А признание общественным мнением действия демократических норм во многих сферах социальной действительности вовсе не означает готовности принимать эти же нормы, когда речь идет об институтах брака и семьи. И поныне этот контингент публично отмечается печатью отверженности, аморальности (что, кстати, характеризует особенную

устойчивость, укорененность общественного мнения относительно рассматриваемого явления: еще не вполне отчетливо представляя, что такое «черно-белый» брак, люди уже не просто наслышаны, а нисколько не сомневаются, что это безнравственно, дурно, достойно лишь презрения и общественного осуждения).

Что касается перспектив, то основа такого двойственного подхода выглядит ныне весьма устойчивой и, вероятно, не претерпит существенных изменений в ближайшем будущем. Да и трудно ждать иных реакций на этнического или расового чужака, поскольку современное общественное сознание явно подвержено архаизации, когда привычно организованная цивилизованная реальность подменяется реальностью мифической, когда наблюдается массовый рост деструктивных форм сознания (суеверие, дикость, абсурд, ксенофобия, поиск врага, оккультизм и магия), национальных отношений (дезинтеграция межнациональных и крупных этнических общностей), поведения и морали (вытеснение универсальной морали ситуативным поведением и примитивной групповой моралью). И еще постоянное подспудное ощущение катастрофы. При этом, как отмечают российские исследователи, трудно сказать, где успешней приживается эта архаическая реальность: среди просвещенной интеллигенции и населения мегаполисов или среди этносоциальных и этноконфессиональных групп, действительно сохраняющих остатки традиционных социальных устоев[51].

С другой стороны, возрождение социальной и ментальной архаики присуще не только нашему обществу, и было бы неверным называть это явление чисто русским. Как переходное состояние, оно имеет общеисторический и общечеловеческий характер. Отдельные его элементы и признаки можно найти в современном западном обществе (германский нацизм, «охота на ведьм» в послевоенной Америке и т.п.). Подлинные приливы архаического обнаруживаются в посттрадиционных обществах Африки и Азии.

Наконец, следует признать объективность того, что интенсивный характер современных миграционных процессов неизбежно порождает в реальной жизни тесное переплетение тенденций цивилизационно-культурного синтеза и противостояния цивилизаций. И потенции универсализма как культурного сближения, и потенции культурного размежевания представляются в равной степени значительными и все больше дают о себе знать по мере углубления процессов глобализации.

* * *

Итак, условной историко-культурной «точкой отсчета» разнорасовых «черно-белых» браков для нашего Отечества стал Абрам Петрович Ганнибал, «закрепленный» в российском культурном сознании образом пушкинского «Арапа Петра Великого». Условной потому, что на самом деле Ибрагим Ганнибал был не единственным «черным арапом» Петра. Относительно недавно был опубликован документ, из которого следует, что у арапа Абрама Петрова был брат, Алексей Петрович, которого также, как и Абрама, Петр крестил сам и который был взят на службу в Преображенский полк. Кроме того, известно, что в эпоху Петра Великого в России вообще «арапов было много»[52]. И тех детей-арапчат, которые, как Ибрагим Ганнибал, попадали на царскую службу в Россию, тоже крестил царь, давая им свое имя в качестве отчества и фамилии. Следы этих безвестных чернокожих Петровых и их потомков затерялись в вихрях отечественной истории. Очевидно, стоит попытаться искать их не только в государственных архивах и музеях, но, скорее, в частных домашних документальных собраниях и семейных архивах.

А сколько их, этих бесконечно разнообразных людских судеб и их бесчисленных переплетений, собранных вместе и ткущих радужно-пестрое единое полотно человеческой жизни на земле!

«История, по Библии, – пишет в своем исследовании М. Фишбейн, – не была бессмысленным нагромождением событий, а природа – слепой силой. С точки зрения библейской идеологии возвышение и падение наций, природные явления и т.д. всегда являлись реакцией Бога … на мир, на человеческую судьбу»[53]. И если, согласно Библии, человеческие поступки действительно формируют этот мир, то и литературно-исторические персонажи и их взаимоотношения – рассмотренные нами более подробно и лишь упомянутые, – вызванные из исторической памяти человечества и зафиксированные документально, литературно или поэтически, лишь вновь убеждают, что процесс инкорпорации иноплеменника столь же естественен и неизбежен для человеческой природы и выстраивания межчеловеческих отношений, сколь всегда (или почти всегда), во все времена сопровождаем как собственным дискомфортом, так и болезненными на него самого реакциями в общественном сознании, вызываемыми разной степенью этнокультурной совместимости. Однако опыты этого трудного, драматического пути никогда не останавливали человека из другого мира, вновь и вновь повторявшего и повторяющего во имя своих идеалов мужественный и тернистый путь чужака в иной культуре.

---

[1] См., например: Гендерные стереотипы в прошлом и настоящем. М., 2003. С. 118–143.

[2] *Тынянов Ю.Н.* Поэтика, история литературы, кино. М., 1977. С. 271.

[3] «Не вполне ясным представляется и вообще весь облик Ганнибала», – писал о прадеде А.С. Пушкина в биографическом очерке М.Д. Хмыров более столетия назад (*Хмыров М.Д.* Генерал-аншеф Авраам Петрович Ганнибал. «Арап Петра Великого» (Биографический очерк по документам) // Исторические статьи М.Д. Хмырова. СПб., 1873).

[4] Цит. по*: Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. Очерки. К 200-летию А.С. Пушкина. СПб., 1999. С. 28.

[5] Исследовательница генеалогического древа Ганнибалов А.М. Бессонова считает, что в настоящее время известны четыре основных документа, содержащих факты биографии А.П. Ганнибала разных периодов его жизни, либо составленные им, либо написанные с его слов. Это «Посвящение», предпосланное к книге А.П. Ганнибала «Геометрия и фортификация», преподнесенной императрице Екатерине I в 1728 г.; Ходатайство графа Миниха об отставке Абрама Петровича, поданное императрице Анне Иоанновне 7 июня 1732 г., составленное на основании прошения А.П. Ганнибала; Прошение на имя императрицы Елизаветы Петровны о выдаче А.П. Ганнибалу диплома на дворянство и утверждение дворянского герба, поданное в январе 1742 г., и, наконец, Статья М.Лонгинова «О формулярном списке А.П. Ганнибала» (журнал «Русский архив». 1864. С. 180–191). Все существующие публикации об А.П. Ганнибале основаны именно на этих документах (*Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. С. 28–29).

[6] *Фейнберг И.Л.* Читая тетради Пушкина. М., 1985. С. 422.

[7] Eugene Onegin: A Novel in Verse by Alexander Pushkin Translated from the Russian, with a Commentary, by Vladimir Nabokov. Vol. 3. N.Y., 1964. P. 433.

[8] *Анучин Д.М.* А.С. Пушкин (Антропологический эскиз) // Русские ведомости. 1899. Отдельн. оттиск.

[9] Княгиня А.П. Волконская и ее друзья (Эпизод из придворной жизни XVIII столетия) // *Шубинский С.Н.* Исторические очерки и рассказы. М., 1995. С. 36.

[10] Исследователь имеет в виду не только собственно произведение А.С. Пушкина, где автор, без сомнения, воспользовался правами романиста, но и тщательный анализ первоисточников биографии своего «черного деда» // *Фейнберг И.Л.* Читая тетради Пушкина. С. 422.

[11] С.Н. Шубинский и Д.Д. Благой, ссылаясь на фамильные предания А.С. Пушкина, пишут, что его прадед был негр (*Шубинский С.Н.* Исторические очерки и рассказы. С. 36; *Благой Д.Д.* Абрам Петрович Ганнибал – Арап Петра великого // Молодая гвардия. 1937. № 3.) Действительно, сам Пушкин в своем поэтическом творчестве упоминает себя как «*Потомка негров безобразного*» с «*арапским профилем*». И еще одно в связи с этим интересное замечание. «Словарь-каталог Шомбургской коллекции негритянской литературы и истории» Публичной библиотеки Нью-Йорка под рубрикой «Пушкин» содержит 118 позиций. Некоторые тексты сообщают, что «писатель был русским с долей негритянской крови», другие просто указывают: «негритянский писатель». Описывая Пушкина как «расового писателя», поэта сугубо русского, но «кровно связанного с расой», американские тексты, несомненно, отражают одержимость американского общества бесконечно запутанной темой расовых различий. Но для нас эти определения – еще одно доказательство сложности вопросов расы и национальности, с которыми сталкиваются исследователи.

[12] Во Введении к исследованию Т.Ю.Мальцевой потомок А.С. Пушкина Г.Н. Дубинин утверждает, что его предок родился в Северной Абиссинии (ныне Эфиопии), т. е. в Восточной Африке, к югу от Египта. «Таким образом, – пишет Г.Н. Дубинин, – Ибрагим не был негром, а был эфиопом с присущим этой нации не черным, как у негров, а темным цветом кожи» (*Мальцева Т.Ю.* Ганнибалы и Пушкин на Псковщине // М., 1999. С. 7); в «Родословной росписи» А.М.Бессоновой указывается, что родился А.П. Ганнибал в Центральной Африке, на севере Камеруна в г. Лагон. Отец его, миарре (князь), правил тремя городами, главным из которых был Лагон, в нем и располагалась резиденция» (*Бессонова А.М.* Родословная роспись потомков А.П. Ганнибала – прадеда А.С. Пушкина. СПб., 2000. С. 9); в исследовании африканского ученого Д. Гнамманку довольно аргументированно утверждается, что родина Прадеда А.С.Пушкина – Центральная Африка, север Камеруна (*Дьедонне Гнамманку*. Так где же Родина Ганнибала? // Вестник Российской Академии Наук. 1995. Т. 65. № 12). Существует также ряд журналистских исследований, подтверждающих гипотезу африканского ученого о происхождении Ганнибала из Центральной Африки (подробно см.: Общая газета. 7–13 окт. 1999. С. 14; Независимая газета. 04.06.1999. С. 16 и др.). Кроме того, нет никаких данных о том, кем была по происхождению мать А.П. Ганнибала (*Фейнберг И.Л.* Читая тетради Пушкина. С. 454).

[13] *Анучин Д.М.* А.С. Пушкин (Антропологический эскиз). Т.Г. Цявловская также замечает в своем исследовании: «Кстати, об арапских, негритянских чертах лица Пушкина. Не совсем это так. В жилах русского поэта текла африканская кровь. Он был по матери эфиопского происхождения (абиссинского, как тогда говорили) …Прадед его, Абрам Петрович (как он назван был в России) Ганнибал в детстве был вывезен из Абиссинии (нынешняя Эфиопия)» (*Цявловская Т.Г.* Рисунки Пушкина. М., 1987. С. 340–341). Надо заметить в этой связи, что «Ефиопия» того исторического периода (см. карту Африки Российского морского ведомства от 1811 г.) широко простирается на юг от Египта, вплоть до бассейна оз. Чад.

[14] *Александрова Т.Г.* О портрете А.П. Ганнибала. Л., 1989.

[15] *Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. С. 81.

[16] *Томашевский Б.В.* Автопортреты Пушкина // Пушкин и его время. Вып. 1. Л., 1962. С. 324. Что касается африканской внешности самого А.С.- Пушкина, то это подтверждается и портретами словесными. «Нельзя быть безобразнее его – это смесь физиономии обезьяны и тигра. Он происходит от одной африканской расы, и в его цвете лица осталась еще какая-то печать и что-то дикое во взгляде …» Таково впечатление от первого знакомства с Пушкиным, записанное в дневнике одной из самых умных женщин того времени, графини Фикельмон (*Измайлов Н.В.* Пушкин в переписке и дневниках современников. 2. Пушкин в дневнике гр. Д.Ф. Фикельмон // Временник Пушкинской комиссии. 1962. М.-Л., 1963. С. 33).

[17] *Пушкин А.С.* Из стихотворения «Юрьеву». 1820 г. // *Пушкин А.С.* Полн. Собр. Соч. в 10-ти т. М.-Л., 1950. Т. 1. С. 389–390.

[18] Пушкин и его время. Вып.1. Л., 1962. С. 324. Элементы негроидности в чертах лица до сих пор встречаются у потомков А.П. Ганнибала (см.: *Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. С. 80–86).

[19] Фрагмент из поэмы «Езерский» // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. в 10-ти т. Т. 1У. С. 345.

[20] *Шубинский С.Н.* Исторические очерки и рассказы. С. 38.

[21] Eugene Onegin: A Novel in Verse by Alexander Pushkin ... P. 431.

[22] Молодая гвардия. 1937. № 3. С. 87.

[23] В частности, Т.Г. Цявловская пишет в своем исследовании, что, страдая от своей наружности, Пушкин говорил о ней – в стихах и в прозе, рисовал себя оставляя свои автопортреты друзьям. Во всем этом сквозит, может быть, некий вызов, бравада. Когда же о внешности Пушкина говорил кто-либо посторонний, это больно задевало его (*Цявловская Т.Г.* Рисунки Пушкина. С. 341).

[24] *Пушкин А.С.* Арап Петра Великого // Полн. собр. соч. в 10-ти томах. Т. У1. Здесь и далее цитаты приводятся по данному изданию.

[25] И в своем романе, и в рабочих и автобиографических материалах А.С-. Пушкин настойчиво называет своего пращура негром.

[26] См., например: *Гарб П.* Иммигранты из США и Канады в СССР: опыт исследования социально-культурной и бытовой адаптации. Дисс. на соиск. уч. степ. канд. историч. наук. М., 1990. С. 18–9; *Сенгстрок В.* Сохранение моделей социального взаимодействия в этнической группе. Диссертация.

Вашингтонский университет, Сент Луис, Миссури, 1967, и др. Что же касается вопросов приверженности, то выразительным подтверждением этого является история жизни самого Абрама Петровича, который после шестилетнего отсутствия, возвратившись в Петербург и нашедши множество неблагоприятных перемен при дворе, примкнул к своим старым друзьям, которые знали его, когда он еще был денщиком Петра, и искренне его любили. «В особенности подружился он с Семеном Афанасьевичем Мавриным, прежним пажом Екатерины, а теперь учителем великого князя Петра Алексеевича, и с Иваном Антоновичем Черкасовым, подьячим кабинета. Они часто собирались у княгини Аграфены Петровны Волконской, которую Абрам также знал с детства и уважал искренно». «Вся эта компания, давно и близко между собою знакомая, отличалась особою преданностью семейству царскому, любила все народное, русское …» // Княгиня Волконская и ее друзья (Эпизод из придворной жизни ХУШ столетия. С. 38, 40).

[27] *Гнамманку Д.* Абрам Ганнибал. Черный предок Пушкина // Серия «Жизнь замечательных людей». Вып. 761. М., 1999. С. 60.

[28] Подробнее см.: *Гнамманку Д.* Указ. соч.; *Шубинский С.Н.* Исторические очерки и рассказы. С. 38.

[29] *Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. С. 11.

[30] При крещении ему было дано имя Петр, отчество – Петрович, фамилия – Петров. От имени он отказался сразу, оставаясь до конца жизни Абрамом, а фамилию Ганнибал вернул 10 лет спустя после смерти Петра Великого.

[31] *Бессонова А.М.* Родословная роспись потомков А.П.Ганнибала – прадеда А.С. Пушкина. СПб., 2000. С. 10.

[32] Никаких сообщений о тайном намерении Кайсарова и Евдокии Диопер пожениться у А.М. Бессоновой нет. Однако у Д. Гнамманку сказано, что «свои отношения они держали в тайне ото всех, но собирались пожениться. Когда Абрам сообщил отцу о своих намерениях, Диопер не увидел никаких препятствий для их брака. Почему Евдокия не сообщила отцу о связи с Кайсаровым, неизвестно …». *Гнамманку Д.* Указ. соч. С. 84.

[33] Так назывались младшие военные инженеры.

[34] Пернов (ныне Пярну) – маленький городок с преимущественно в тот исторический период немецким населением, где первые годы жила семья Ганнибала.

[35] А.М. Бессонова также сообщает, что в отместку за насильственный брак Евдокия стала искать развлечений вне дома. Среди слушателей-курсантов ей приглянулся некий Яков Шишков, местный ловелас. Встречи Евдокии с ним в отсутствие мужа не преминули стать притчей во языцех маленького провинциального городка, где все на виду. Слухи об этих встречах, конечно же, дошли до ревнивого карьериста Абрама Петрова и он подал на жену в суд (*Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. С. 17).

[36] *Бессонова А.М.* Там же.

[37] Указом Петра I, еще десятью годами ранее ее ареста, дела о супружеской неверности были переданы и находились в ведении Святейшего Правительствующего Синода, а стало быть, судить ее мог лишь духовный суд при консистории. Соответственно, военный суд, вынесший решение об ее аресте, был незаконен (подробнее см.: *Бессонова А.М.* Указ. соч.)

[38] Цит. по: *Бессонова А.М.* Указ. Соч. С. 17.

[39] *Опатович С.И.* Евдокия Андреевна Ганнибал // Русская старина. 1877. Т. ХУШ, январь. После завершении бракоразводного процесса Евдокия Андреевна была отправлена в Староладожский монастырь (см. также: *Благой Д.Д.* Творческий путь Пушкина (1826–1830). М.,1967. С. 270). О сложных отношениях между супругами Ганнибал сообщает также и Фейнберг в указанном выше исследовании (С. 453).

[40] *Бессонова А.М.* Указ. соч. С. 18.

[41] *Бессонова А.М.* Там же.

[42] Вскоре после родов девочка скончалась.

[43] *Опатович С.И.* Указ. соч. С. 75.

[44] В 1762 г. она была переведена в Тихвинский Введенский девичий монастырь, где и умерла 19 мая 1771 г. (см.: *Бессонова А.М.* Там же).

[45] *Гнамманку Д.* Указ. соч. С. 93.

[46] *Опатович С.И.* Указ .соч. С. 75.

[47] Эта дата его рождения, указывает в своем исследовании А.М. Бессонова, высечена на надгробной плите памятника Ивана Петрова (*Бессонова А.М.* Указ. соч. С. 15). У Д. Гнамманку указывается другая дата – 5 июня 1875 г. (*Гнамманку Д.* Указ. соч. С. 93). Этот спор между специалистами не завершен. Несомненно одно – этот ребенок был рожден внебрачным.

[48] *Бессонова А.М.* Указ. соч. С. 15–16.

[49] Краткие биографические справки обо всех детях А.П. Ганнибала приводятся в книге А.М. Бессоновой «Родословная роспись потомков А.П. Ганнибала – прадеда А.С. Пушкина (С. 10–12).

[50] *Бессонова А.М.* Ганнибалы в России. С. 32.

[51] Подробнее см.: Феномен политического сознания в ситуации социокультурного кризиса // «Новая» Россия: социальные и политические мифы. М., 1999; *Нечаев В.Д.* Региональный миф в политической культуре современной России. М., 1999; *Новиков О.Г.* Активизация этнорасовой идентичности в период социокультурного кризиса // Человек. Этнос. Культура в ситуациях общественных переломов. М., 2001; *Казанков А.А.* Агрессия в архаических обществах. М., 2002 и др.

[52] *Козлов В.* Когда родился прадед Пушкина Ганнибал? // Неделя. 1969. № 44. С. 19. О существовании брата Абрама Петрова не было известно и Пушкину // *Фейнберг И.Л.* Читая тетради Пушкина. С. 454.

[53] *Фишбейн М.* Религиозные традиции иудаизма // Религиозные традиции мира. М., 1996. Т. 1. С. 488.

С.В. Прожогина

ДИССОНАНС

Во вспышках торжества – жестокое прозренье,
Финал иллюзий, возвращение тоски.
Но моряки упрямо ждут спасенья.
В пути, где нет конца, не светят маяки…
Тахар Бекри[1]

В рамках предложенной темы интерес литературоведа может вызвать некий константный мотив, звучащий в творчестве писателей-магрибинцев, на протяжении полувека исследующих (в художественном пространстве) проблему «встречи» культур, столкновения восточных и западных традиций жизни, возникновения смешанных союзов – мужчины и женщины, а значит, и их диалога или конфликта. Естественно, что сфера человеческих отношений (главный предмет писательского творчества) изучается художниками иначе, чем антропологами или социологами. Создание художественного образа мира требует не только умения типизации и индивидуализации, но и известной метафоризации, символизации, возможно, и гиперболизации для полноты ощущений и переживаний читателя, которому адресовано само произведение искусства. Однако субъективизация объективной реальности не искажает ее, но лишь трансформирует, *заостряя* те явления действительности, которые волнуют литературу как особую форму общественного сознания. А современная магрибинская литература, родившаяся на стыке эпох – колониальной и Независимости, на рубеже культур – арабской и французской, всегда отличалась особо «учащенным пульсом» этого сознания, остро реагировавшего на процессы и политического, и социального, и культурного «возрождения» своих народов.

О проблемах политического Освобождения писали и поэты и прозаики, приветствуя рождение в 60-е годы Нового Мира, хотя уже в 70-е годы начали отмечать его кризис, а в 80-е – 90-е уже забили тревогу (особенно в Алжире, да и в Марокко), оттого что идеалы национально-освободительной борьбы не только «забыты», но и «преданы»…

Рождение Нового Мира предполагало рождение и Нового Человека, и этот Человек должен был не только пересмотреть основы старого миропорядка, определить свои взаимоотношения и с традиционными устоями, и с современностью, но и уметь смотреть в Будущее, участвуя в созидании того социума, контекст которого соответствовал бы духовным устремлениям индивида, рожденного на рубеже эпох и культур. А это означало во многом формирование личности, впитавшей не только Восток, но и Запад, особо доверявшей обещаниям последнего о возможности достижения Свободы, Равенства и Братства.

История, конечно, распоряжалась по-своему и если и создавала иллюзию некоей приближенности к первому слагаемому великого лозунга в первые годы Независимости, то уж о достижении условий осуществления других его компонентов мечтать не приходилось. Разве что, уезжая в эмиграцию – чаще всего на родину великого лозунга – во Францию.

Магрибинские писатели тщательно фиксировали в своих книгах приметы рождения новой эпохи и связанные с ней социальные противоречия, а также компоненты эволюции сознания Нового Человека, новой личности – от «повстанца», борца, до «Человека раздавленного», сломленного ощущением *невозможности преодоления* груза Прошлого и трудностей Настоящего, неспособного различать горизонтов Будущего за дымом новых беспорядков, волнений, исламистских «смут» и даже гражданской войны, как это случилось в начале 90-х годов в Алжире.

Однако этот Новый Человек так или иначе уже был рожден в этом новом для Магриба времени; он изначально смотрел на мир с надеждой на возможность его усовершенствования. А оно изначально было связано (наряду с другими идеалами) с желанием преодолеть барьер колониального отчуждения – и социального, и конфессионального, и культурного.

Самоизбавление от комплекса колониальной «неполноценности» как и самоидентификация культурная (точнее, бикультурная) были в немалой степени сопряжены и с попыткой преодоления этно-конфес-

сиональных (а порой и расовых) барьеров и запретов, и с попыткой осуществления гражданского «права на выбор», что для женщины означало главным образом право на брак с любимым, со *своим избранником*, для всех мусульман – в немалой степени решение вопроса об образовании семейного союза с представителем (или представительницей) других национальных, социальных или религиозных групп. Степень подобного «самораскрепощения» зависела во многом от объективных обстоятельств. Полученное в семье воспитание, школа (религиозная или светская), учеба в Европе или эмиграция – все это способствовало либо исчезновению, либо закреплению субъективных интенций. Они могли оставаться на уровне «монологическом» или же вступать в реальный «диалог» (самых разнообразных форм) с «антагонистом», но тогда тот сам должен был оказаться готовым к восприятию «чужого» и объединению с ним. Именно этот аспект – столкновение «своего» и «чужого», их взаимная «ассимиляция» либо отторжение, способность к образованию некоего «аккордного» (как согласованного «многозвучья») бытия, либо исключение взаимопонимания, – все это волнует магрибинских писателей, личный опыт которых чаще всего и запечатлен в биографических романах или «повестях о жизни», что не исключает, конечно, и художественного вымысла, однако основанного на типизации весьма характерных явлений как для самого магрибинского общества, так и для жизни этнических магрибинцев в условиях Запада.

Литературная «фиксация» этих явлений началась почти одновременно с тенденцией острого социально-критического показа «традиционного» общества, «патриархальных устоев» в мусульманской среде еще колониальной эпохи, сохраненных и в постколониальное время (романы 50–60-х годов: марокканца Д. Шрайби, алжирцев М. Маммери, М. Ферауна, Катеба Ясина, тунисца А. Мемми; 70-х: алжирца Р. Буджедры; в 80-х годах: Р. Беламри и др.)[2]. И она, эта среда, предстает в картинах и образах, практически исключающих всякое равенство, всякую свободу для женщины, которую шариат, законы *агнатской* семьи практически обрекают *на полное подчинение власти мужчины*, на безволие, на заточение в стенах «малой тюрьмы» (дома), на жизнь (точнее, безжизнье) существа «дважды угнетенного» в мире, не только разделенном политическими (при колониализме), социальными и религиозными перегородками, зараженном расовыми предрассудками, суевериями*, но и упорно оберегающем древние понятия мужской «чести» как абсолютного права распоряжаться судьбой женщины.

Литературное пространство на протяжении полувека (с начала 50-х годов до начала 2000 г.) полно примеров именно такого отношения к женщине как в самом Магрибе, так и в магрибинских семьях, живущих во Франции, особенно в тех, где живо старшее поколение, прибывшее на Запад в поисках работы еще в 40–50-е или в начале 60-х годов XX в. Не только книги «классиков» магрибинской литературы свидетельствуют о женском бесправии и горькой участи мусульманки, насильно выданной замуж или «отвергнутой» мужем («Простое прошедшее», «Осел», «Завещание» Д. Шрайби, «Отвержение» и «Солнечный удар» Р. Буджедры)[3], как и знаменитые романы Т. Бенджеллуна, символически запечатлевшие извечное стремление магрибинки обрести «свое естество», право на *собственную жизнь* и освобождение из «темницы бесправия» («Харруда», «Святая ночь», «Ночь ошибки», «Песчаное дитя» и др.)[4], но и книги «молодых» магрибинцев-бёров, живущих во Франции во втором поколении эмигрантов, свидетельствуют о гнете мусульманских традиций, о парадоксе женского бесправия (этнических магрибинок) в контексте республиканской Франции. Все это нашло отражение в многочисленных «Recits de vie» – «Повестях о жизни», появившихся во Франции в конце 70-х – начале 80-х годов XX в. и продолжающих выходить по сей день. Авторы их – писатели-бёры широко известны. К их числу относятся Н. Бурауи, М. Моккадем, З. Буккорт, Ф. Кессас, Т. Имаш и мн. другие[5].

Редким, но ярким примером того, как к угнетенности женщины властью мужчины (отца, братьев) в мусульманской семье прибавляется и расовая «доминанта», является роман алжирца Рабаха Беламри «Каменный приют» (1989)[6], где «черная» мать, родившая своему мужу-хозяину сына, была «удалена» из дома старшей (бесплодной) женой – «белой» берберкой и лишена возможности общаться со своим ребенком: она была полностью изолирована, обречена на одиночество, навсегда закрыта в дальней комнате большого дома. Эта женщина, бывшая в юности красавицей, «певуньей и плясуньей», теперь постепен-

---

* «Белые» арабы и берберы Магриба до сих пор относятся к «черным» магрибинцам (которых особенно много в южных районах, а также в Мавритании и Ливии) как к людям, наделенным особыми свойствами – «колдунов», «чародеев», «заклинателей» и т.п.

но сходит с ума, песни ее все больше походят «на вой волчицы», а пляски – на безысходное кружение обезумевшего от горя и боли человека. Зная о свершающейся рядом трагедии, бывший муж не противился решению «старшей» своей жены, разделив таким образом с ней и ее жестокость, и ее уверенность в том, что «*черная мать*» не способна достойно воспитать его единственного *сына* (от других жен рождались только девочки, что было своего рода «позором» для мужчины*).

Давление исламских семейных традиций, как и не связанных с религией предрассудков и суеверий, исключает равноправный диалог или «равноголосие» мужчины и женщины в рамках «своего» мира. В современном иммигрантском социуме запрет для молодых магрибинок на общение с французскими сверстниками и сверстницами не всегда связан с этноконфессиональной разностью; он проистекает от обыденных представлений о «распущенности» *roumi* (французов), об «излишней» свободе их нравов, их общественного поведения, а значит, – об их «нечистоте», под которую, уже как следствие, подводится и исламский запрет на брак магрибинских девушек с иноверцами.

Можно было бы сказать, что после обретения Независимости, несмотря на внутренние различия в формах общественного устройства в таких странах, как Марокко, Алжир и Тунис, некоторый прогресс в положении женщины все же наблюдается. Жительницы этих государств получили право на образование, на получение работы, на участие в выборах представителей власти; горожанки не все выходят из дома закрыв лицо (хотя с усилением исламского «интегризма» эта тенденция заметно уменьшается).

Однако даже в относительно свободном республиканском Тунисе, где «женский вопрос» решается наиболее благополучно (особенно в плане овладения профессиями педагогов, врачей, адвокатов и т. д.), именно женщины-писательницы, отряд которых в литературе Магриба самый большой, свидетельствуют, что даже в начале 2000-х годов все еще продолжается дискриминация женщин внутри мусульманских семей, все еще практикуются запреты на брак с «иноверцами», на свободный выбор девушками своей личной судьбы; в «общественном

* Этот признак мужской «неполноценности», связанный с древним обычаем хоронить новорожденных *девочек* в случае их «перепроизводства», положен в основу дилогии лауреата Гонкуровской премии Тахара Бенджеллуна «Песчаное дитя» и «Священная ночь».

сознании» все еще сохраняется недоверие к тем, кто получил образование на Западе или имеет мужа-иностранца, кто предпочитает носить европейское платье и т. п. Достаточно напомнить о таких произведениях последних лет, как «Параллельные хроники» Бельхаджа Яхьи или «Тирса» А. Бешира[7], написанные писателями-мужчинами, которых трудно упрекнуть в «субъективности» восприятия «женской проблемы», но в творчестве которых звучит все тот же, что и у женщин-тунисок, «сигнал» общественной тревоги и горькое разочарование в плодах общественно-политической эволюции, так и не принесшей социального равенства мужчины и женщины.

Но примеры свидетельств тунисцев – «ничто» в сравнении с почти документальной хроникой событий последних лет в Алжире, запечатленной в книге Ассии Джебар «Оран, мертвый язык»[8]. Известная алжирская писательница, работающая в литературе уже более сорока лет, – одна из тех, кто создал галерею женских образов Нового Алжира, где именно женщины играли особую роль в национально-освободительной борьбе, став важным связующим элементом с партизанским движением и с политическим «подпольем», организовавшим массовые антиколониальные выступления алжирцев. Об этом не только книги А. Джебар «Дети нового мира», «Наивные жаворонки», «Любовь и фантазия» и др., но и романы таких корифеев новой алжирской словесности, как М. Диба («Кто помнит о море», «Пляска смерти») и М. Маммери («Опиум и дубинка»)[9]. В «Оране, мертвом языке» А. Джебар показала трагическую участь своих современниц, для которых частично воплотившиеся в жизнь идеалы Национального Освобождения и Возрождения (возможность для женщины по-своему решать свою судьбу, получить образование, работать, иметь равные избирательные права) обернулись смертью от руки тех, кто с именем Аллаха, врываясь в школы, больницы, подстерегая на улицах, убивал, резал, жестоко расправлялся с теми, кто позволил себе «нарушить священный порядок вещей», пренебречь исламскими запретами, с теми, кто не убоялся «открыть лицо», избрать свободу и забыть о том, что семейный очаг – главное предназначенье женщины.

Книга А. Джебар, конечно, шире и глубже интересующей нас проблематики, однако неслучайно художник избирает жанр новеллистических картин, каждая из которых прежде всего запечатлевает *смерть* (физическую или духовную) женщины в современном Алжире, ее искалеченную жизнь, ее страшный конец и вершащуюся над

ней жестокую месть «сошедшего с ума мира», заговорившего снова на «мертвом языке» – на этот раз на языке гражданской войны, в которой самые страшные жертвы – это женщины и дети.

Книга А. Джебар интересна еще и тем, что в ней запечатлены два женских образа, весьма характерных для современной истории Алжира. Эти героини двух разных рассказов – не этнические алжирки, а француженки. Одна из них навсегда связала свою судьбу с данной страной, избрав и жизнь (выйдя замуж еще до Независимости за алжирца), и смерть свою именно *на этой Земле*, хотя и грозившей ей, «чужестранке», расправой в момент победы над колониализмом и подъема патриотических чувств, взлета национального самосознания у алжирцев, изгонявших из своей страны всех французов и других европейцев-колонистов в первые годы обретения Независимости, абсолютно забыв о том, что у многих французов именно на этой земле уже были свои глубокие корни и не для всех «roumi» эта земля была «чужой». Дети этой француженки родились в Алжире, носят двойные имена (французские и арабские), говорят на двух языках и любят свою мать, зная и о большой любви своих родителей и о том, что когда-то мать даже под угрозой занесенного над ее горлом ножа алжирца, требовавшего ее «исхода» вместе с теми, кто в панике покидал страну, не убоялась прокричать «нет!», заявить о своем *отказе*, решительно сказав, что она – «*отсюда*», и именно «*здесь*», в Алжире, *ее Земля*. Ее, как полагала она, от кинжала мстителя уберег «амулет» – золотой медальон, когда-то подаренный мужем, на котором были выгравированы слова из I суры Корана. Когда алжирец, схватив ее за волосы, откинул ее голову назад, занеся над ее горлом свой нож, он увидел этот «амулет» и в страхе отпрянул, решив, что перед ним – мусульманка. Но Фелиция (так звали француженку) до самой смерти своей в глубокой старости сохраняла свою, католическую, веру, не мешавшую ей любить мужа-мусульманина и своих «алжирских» детей. Однако детям, чтобы похоронить скончавшуюся в парижской клинике мать на ее *любимой земле*, пришлось «обратить» ее, уже покойную, в исламскую веру, совершив над ней с участием муллы специальный обряд. Только так новые алжирские власти позволили возвратить ее прах (дети знали, что именно такой была ее воля) в страну, где уже свирепствовал «интегристский» террор, не позволявший «осквернять» алжирскую землю захоронением в нее «чужих»… И так, под мусульманским

именем вернувшись в свою страну, Фелиция, ставшая после смерти Ясминой, обрела вечный покой на родине давно умершего мужа, помогавшего партизанам свершить, как тогда полагали в Алжире, Революцию, должную граждан этой земли сделать свободными и счастливыми.

Но если Фелиция нашла свое успокоение этой земле, то героиня другого рассказа, молодая француженка, вышедшая замуж за алжирца – эмигранта из Франции, родив ребенка, поняла, что совместная жизнь не ладится, родители ее – «против араба», хотя внучку полюбили и вернувшуюся в отчий дом дочь не попрекали… Но муж «выкрал» ребенка, уйдя как-то раз с ним на прогулку (посещения дочери после развода были здесь разрешены), увез дочь в Алжир и там, уже пользуясь «местным» законом, дающим *именно отцу* право распоряжаться судьбой ребенка, растил дочь в новой своей семье, не позволяя общаться с родной матерью (приезжавшей в Алжир и с трудом добиравшейся до горного селения, где жила девочка) на французском языке. Но и настойчиво учившую берберский язык мать, пытавшуюся установить контакт с уже повзрослевшей и жившей совсем по другим правилам жизни дочерью, та больше уже не любила, считала «чужой», обращалась с ней почти враждебно, следуя правилам и запретам исламской веры, покрыв голову мусульманским темным платком, опуская глаза и «закрывая наглухо сердце» при встречах с несчастной матерью, терявшей силы и надежду и уже не имевшей здесь никакого права на свою дочь, жизнь которой теперь полностью принадлежала ее отцу.

Но сама по себе печальная участь француженок, так или иначе связавших свою судьбу с Алжиром, была бы, возможно, не столь значима для предмета нашего рассмотрения, если бы они, эти женщины, не являли собой как бы знаки самой магрибинской реальности, которую характеризует не только «пересеченность» разных цивилизаций, исторически отметивших землю Магриба и связавших здесь судьбы разных народов и этносов. В судьбах героинь А. Джебар есть и еще одна примечательная черта: они ведут свой *диалог именно с этой землей* – с алжирской, которую героиня книги («Несостоявшийся мальчик»), написанной полуалжиркой – полубретонкой (арабкой по отцу и француженкой по матери) Ниной Бурауи[10], вынуждена покинуть со своей семьей, как только здесь начались новые гонения на «иностран-

цев»в конце 80-х годов. Она наделяет Алжир атрибутом «маскулинности», утверждая, что именно эта земля – «мужского рода», ибо *власть на ней* и *над ней «принадлежит мужчинам»*.

Героиня книги, тяжело переживающая свой разрыв со страной, которую она называла «родиной» (как родную землю своего отца – *patrie*, где в корне именно этот, «отцовский», признак), вспоминая о своем детстве и юности в Алжире, отмечает не только постоянное ощущение своей «слитости» с этой прекрасной землей, но и ее «*отторжение*», не столько даже потому, что она, сестра ее и мать – здесь не вполне «свои», «чужие» («по крови»), но и потому, что они – женщины, существа на этой, «мужской земле» не вполне «полноценные»… Недаром и ей, рассказчице этой грустной истории, и ее отцу так хотелось, чтобы она «была похожа на мальчика, сына, которого в семье не было». И отец наделяет Нину *мужским* именем – Брио. А сама Нина, пытаясь подражать «мужской походке», «мужскому голосу», одеваясь в джинсы и стягивая грудь тугой повязкой, воображает себя этим «Брио» и гордится, если кто-то на улице спрашивает у отца: «Это ваш сын?»

«Несостоявшийся мальчик» – это не только печальная исповедь человека, в судьбе которого была и несостоявшаяся любовь к сверстнику (родители увезли ее друга из страны, а еще до отъезда они не разрешали ему встречаться с девушкой, «похожей на мальчика»), и невозможность жить на любимой земле, где «землетрясение», «вывернувшее всё наизнанку», заставило людей покидать ее, как во время той, колониальной войны, когда с нее уходили французы. И в детстве и юности она слышала только слова презрения, только крики «убирайтесь вон!», только угрозы, особенно участившиеся, когда *этих мужчин стало много на улицах* (в Алжире появилось тогда выражение о безработных – «сидящие вдоль стен»), и эти люди и стали основной опорой исламских интегристов, обрушивших свой гнев на все проявления Запада. И со своей любимой землей, с *родиной*, которую пришлось оставить, Нина связывала именно как проявление ее, земли Алжира, *«маскулинность»*, способность к насилию, к неправедному гневу, к угрозе самой жизни, предназначенной изначально Любви и Счастью.

В реальности Магриба такие (не этнические) магрибинцы, как героини А. Джебар и Н. Брауи, – не случайные, но естественные «элементы» этой земли, а потому обращение писателей к разным формам

«диалога» различных людей (не просто мужчин и женщин, но *разных* по своей этно-конфессиональной принадлежности мужчин и женщин) – также довольно характерное явление, ибо в самой реальности их «диалога» – *выход за пределы* внутреннего, традиционного, исламского мира, пересечение его с иными цивилизациями и культурами.

Если начать издалека, то франкоязычные писатели Магриба, сами став «перекрестком культур и цивилизаций», фиксировали уже в начале XX в. такого рода «итоги встречи» мужчины и женщины, которые пытались нащупать пути и *возможности диалога* не только двух любящих существ, но прежде всего представителей двух разных миров, и не только между собой, но и с окружающим их социумом – не только на «своей», но и на «чужой» земле. И об этом до сих пор длящемся «диалоге», в котором больше диссонансов, чем гармонии, стоит рассказать подробнее как о попытках этно-конфессионального взаимодействия, в XX в. пробивавшего себе путь на земле, давно впитавшей соки разных культур и цивилизаций и только в VII в. ставшей «арабским Западом», принявшим исламскую веру.

* * *

Если обратиться к литературным примерам начиная с зарождения новой национальной словесности в недрах колониального Магриба, то в появившемся еще в 1936 г. романе алжирца Мохаммеда Улд Шейха «Мирием среди пальм»[11], по существу, ставшем первым крупным франкоязычным художественным произведением, принадлежащем перу «автохтона», – находим скорее пример *соперничества* мужчины и женщины как представителей и противоположных полов, и *разных* цивилизаций.

По прошествии времени можно прочитать этот роман не только как попытку алжирского автора показать французам плоды своего ученичества в их литературной школе или некую «ассимиляционную» возможность своего присутствия в корпусе колониальной литературы. Хотя и в этом случае сюжет произведения наводит на мысль о том, что автор больше думал о *разности* алжирцев и французов, чем об их «единстве» как общем и давнем сосуществовании. Именно колониальный барьер, несмотря на пришедший на эту землю технический прогресс, отделяя один народ от другого, держал алжирцев в основном в рамках своей, мусульманской общины, обрекая на отсталость,

на культивирование своей «особости», «специфичности», на упорное сохранение традиций, не позволяющих, особенно женщинам, приобщиться к нормам современного им мира.

Поэтому писателю, как, впрочем, и всем начинающим национальным литераторам, приходилось заботиться и о *просветительской функции* своего творчества, рассчитывая не только на интерес французского читателя к «необычному» автору, появившемуся из самих алжирских «недр», а не стороннему наблюдателю жизни колониального общества. И неслучайно обращение алжирской критики уже 80-х годы XX в. – через полвека после выхода романа – к этому произведению Улд Шейха как к первой попытке утверждения алжирским художником *национальной идеи*, несмотря на его приключенческий сюжет.

Напрямую связанная с просветительской функцией, эта идея на первом этапе развития новой национальной словесности была в выражении необходимости и пользы современного образования для алжирцев, в освоении плодов технического прогресса, привнесенного французами, женской эмансипации, права женщины на свободный выбор своей судьбы (самостоятельного принятия решения о замужестве или отказе претенденту на брак с ней). И хотя сюжет романа как бы свидетельствует о тенденциях прямо противоположных, существовавших в алжирской общине, тем не менее просветительский «фон» романа очевиден.

Героиня романа – Мирием, дочь алжирки-мусульманки и француза, что само по себе для колониального Алжира было крайней редкостью. «Смешанные» браки, если и имели место, то чаще именно алжирцы-мусульмане женились на француженках, да и то это случалось обычно в эмиграции. Поэтому уже сам «исходный» момент в развитии сюжета несет в себе заряд «нравоучительства» как пример *возможного* и в колониальном обществе союза. Мирием получила не только французскую «часть» своего «природного состава», но – по настоянию отца – «западное» воспитание и образование, приведшее ее к увлечению совсем тогда не женским ремеслом – лётным делом. Таким образом, и мать героини, и сама героиня уже (если иметь в виду мусульманский контекст) внешне являют собой образцы *преодоления* религиозных запретов: первая, потому что нарушила исламское правило, запрещающее брак женщин с иноверцами; вторая – потому что «вышла» за пределы возможного для мусульманки круга семейного

очага и границы, отделяющей мир женщины от мира мужчины в сознании правоверных. И если брат Мирием – офицер французской армии, тоже «метис», имел законное право на свой род занятий (алжирцы могли служить во французской армии) и потому практически не представлял собой ничего особенного, то Мирием, как и ее мать, была исключением из типичного для алжирок «жизненного пространства» – и социального, и культурного, и религиозного, и этнического, нарушив его запреты и его «целостность».

Сюжет романа, точнее, его перипетии, не так интересны для современного читателя, как это было, вероятно, увлекательно в свое время. Подробности приключений, выпавших на долю необычной летчицы Мирием, случайно оказавшейся вместе с братом в марокканском плену, и описание нравов, царивших при дворе мятежного марокканского султана, и подвиги восставших против него подданных, – отважной женщины-берберки и ее друга-араба, освободивших из плена Мирием и ее брата, – все это могло увлечь воображение читателя.

Сегодня же, скорее, очевидно, что счастливый финал романа – это не столько логическое саморазвитие его мотивов, сколько логика действий *матери героини* – Хадиджы, не просто помогавшей освобождению своих детей из плена, но всю свою жизнь пытавшейся идти наперекор *мужу-французу*: и в своем стремлении вернуть сына и дочь в лоно мусульманской религии, семьи, и научить их арабскому языку, забытому детьми во французской школе, и в своем непреклонном решении определить их судьбу *только в браке с соотечественниками – своими «единоверцами»*. И пленение героев романа, и измена жениха Мирием – европейца, француза, и преданность и верность ей ее арабского друга, спасавшего ее из плена, и пламенная любовь юной берберки к брату Мирием – все это понадобилось автору не столько как иллюстрация идеи необходимости «света Знания», избавляющего народ от «тьмы предрассудков», сколько для выполнения несколько иной миссии: консолидации алжирцев, их сплочения, пробуждения их способности к *самоопределению*.

Поэтому в «Мирием среди пальм» главной героиней, скорее, оказывается Хадиджа, мать героини, позволившая себе *соперничество* не просто с Автором, но с самой великой Идеей Просвещения, звавшей к Свободе, Равенству и Братству, к Свету Разума и Знания. Возвращение детей в лоно ценностей, завещанных ее предками, – это не только возвращение их «к своим истокам» (что было само по себе важно для

матери, переживавшей и свое «отлучение» от них), но именно способ *самосохранения* своего народа.

Показав возможность «равноголосого» диалога мужчины и женщины как возможность выхода – именно для женщины – за круг завещанных предками и их религией ценностей, Улд Шейх объективно вернул своих героев, правда, уже *просвещенных*, на «круги своя» как пространство *высшей цели*, где Равенство в Знании означало прежде всего Единство своего народа.

* * *

Вторая мировая война и последовавший за ней взлет национально-освободительных движений надолго закрепили в литературе Магриба тему, связанную с национальным самосознанием народов, с социально-политической проблематикой, с отражением внутренних проблем обществ, избравших путь независимого развития. Проза обретала черты острого социального критицизма, поэзия – гражданское, патриотическое звучание, но при всем этом «женская тема» не исчезала со страниц художественных произведений и марокканцев, и алжирцев, и тунисцев. Она либо сливалась с темой Освобождения, Войны, Революции (особенно в Алжире), либо совмещалась в образе женщины с образом страдающей или борющейся Родины, восставшей Земли, сбрасывавшей с себя «путы прошлого». Вообще тема необходимого *обновления Жизни* всегда в творчестве магрибинцев так или иначе пересекалась с темой женской судьбы в «темнице жизни», в оковах Традиции, обрекавшей мусульманку на «заточение» в доме, где властвовал мужчина, его «закон», хранивший устои «патриархальной» семьи. Поэтому для магрибинской литературы конца 40-х – начала 50-х годов XX в. характерен портрет женщины-символа, «сгустка» социальных проблем, внутренних противоречий общества. С одной стороны, она участник национального освобождения от колониализма, а с другой, – хранительница наследия Прошлого в рамках семьи, «малой тюрьмы», по выражению марокканца Д. Шрайби (см. его книги «Простое прошедшее», «Осел», «Завещание»). Потом эту тему женщины как символа родной земли продолжит Тахар Бенджеллун в таких произведениях, как «Харруда», «Молитва об отсутствующем», «Святая ночь» и др.

В то же время писатели активно обращаются и к другого рода символике, отыскивая и в прошлом, и в настоящем такие образы женщин, в которых сконцентрирован дух борьбы, повстанчества, непокорности, «неподвластности», жажды Свободы. Для алжирца Катеба Ясина – это легендарная берберская царица, воительница Кахина, не отдавшая свой народ завоевателям, или же созданная его авторским воображением прекрасная «Звезда» – Неджма, таинственная женщина[12], которую не мог «приручить» ни один «жених», так и оставшуюся в алжирской литературе навсегда совмещенной с образом родной земли, которую безуспешно пытались «сломить» и «покорить» многие завоеватели.

Для Ассин Джебар это была ее современница, пробуждавшаяся к Новой Жизни, вступавшая в борьбу за свои права, требовавшая Равенства – в Любви, в Знании, в отвоеванной для страны Свободе (романы «Жажда», «дети Нового мира», «Наивные жаворонки», «Любовь и фантазия» и др.)[13].

Для М. Диба женщина становится проводницей в новую жизнь, несущей Свет этой жизни, воюющей за него наравне с мужчиной, уйдя в Горы, в Сопротивление, – туда, где раньше и не мыслилось быть Женщине, хранившей только «Лоно Жизни», только спасавшей семейный Очаг (романы «Кто помнит о море», «Бег по дикому берегу», «Пляска смерти»)[14].

Перечисленные «классики», к которым можно добавить имена М. Маммери (роман «Опиум и дубинка»), А. Креа («Алжирский театр»[15]), К.М'Хамсаджи («Молчание пепла»)[16], образы женщин, вступающих в «диалог» с Новой Жизнью, а, значит, и в спор с Тем, кто мог отнять у них право на эту Жизнь, т. е. с главным, *полноправным* хозяином самой женской судьбы в мире ислама – Мужчиной, ищут среди своих отважных соотечественниц-магрибинок, пытающихся *восстановить «равновесие»* в самой жизни на этой земле.

Другой авторитет алжирской литературы – Мулуд Фераун подходит к решению этой задачи несколько иначе. Один из первых крупных алжирских писателей, создатель «коллективного портрета» своего народа, жителей горного края – Кабилии, он не мыслит обретение Свободы без сохранения из века в век передававшихся «законов племени», *законов его чести, концептов его доблести*, подразумевая под этим не только мужество, но и *верность Традициям предков*. И неожиданно Мулуд Фераун делает свою героиню представительницей *другого мира* – Франции. Правда, подобно Улд Шейху, написавшему

«Мирием среди пальм», М. Фераун свою Марию* («Земля и кровь»[17]) тоже наделяет некоей «метисностью»: она, по предположениям, – дочь француженки и кабила-эмигранта. Но главное – не в этом. «Вернув» Марию на предполагаемую землю ее предков, автор делает ее не «проводницей» *нового* в старый и «застойный» (как ей поначалу показалось) мир «глухой» деревушки, но наделяет абсолютно другой функцией. Героине *предназначено* именно здесь и сохранить Традицию той Жизни, которая означала *крепость ее устоев*, нерушимость Самой Земли, умевшей слушать «голос предков». Таким образом, перед Марией М. Ферауна стоит задача восстановления «диалога», с этой землей, «диалога» прерванного когда-то Амером, изменившим Традициям, обеспечивающим жителям этого края *самосохранение*, неутрату некоей целостности и слитности своего этноса и его Земли, требовавших соблюдения *законов предков*.

Амер, ее муж, сын старой кабилки, которого та давно (со времени его эмиграции во Францию) считала *потерянным* – он на многие годы *забыл* о своей семье и о своей земле, т. е. о своем *долге чести* перед ними, что обрекло мать на нищету и зависимость от подаяний. Он нарушил (хотя и невольно) и другой закон этой земли, будучи так или иначе причастным к *гибели своего соотечественника, своего родственника*. Но по закону кабилов, над Амером должен был свершиться «суд предков», «*суд чести*», который «*превыше суда Господа*» – «*кровная месть*», которую обязан осуществить родной брат погибшего.

Сама Мария претерпела множество несчастий. Рано уйдя из неблагополучного дома, попав в руки сутенера, родив, несовершеннолетней, ребенка, почти сразу умершего, она долгие годы влачила жалкое существование судомойки или уборщицы. С Амером все стало и легче, и проще. Она была ему безмерно благодарна за то, что он вытащил ее из «позора и нищеты», а его «кабильский подарок» (возвращение к нему на родину) посчитала огромным счастьем: ведь она становилась *сама* хозяйкой новой жизни, своего дома, даже земли, которую муж откупил у своих родственников.

Земля приворожила Марию, она сразу «приросла» к ней, почувствовала именно здесь, среди жителей края, свою человеческую ценность, обретя свое достоинство и даже уважение людей. Что же до

* Мирием и Мария – имена одного корня.

того, что мужу грозит здесь «кровная месть», то Мария на это как бы не реагировала: внешне она оставалась спокойной, даже по-своему безразличной к такому возможному исходу событий.

Некую «индифферентность» Марии к судьбе Амера на его родине можно было бы объяснить только ее изначальной эйфорией от новой своей жизненной роли, дававшей ей известную свободу, *независимость*, рождавшей даже чувство свой *особой здесь значимости.* Ведь она, парижанка, которую здесь, в Кабилии, упорно продолжали называть «мадам», подчеркивая ее разность с остальными, умела и знала многое, чего не умели и не знали здешние женщины, которые частенько стали бегать к ней за самыми разнообразными советами и водить с ней дружбу; Мария, в отличие здесь от многих, умевшая и читать, и писать, еще и могла научить их тому, в чем знала толк любая горожанка и вообще любая «современная женщина», для которой и ведение сложного хозяйства, и общение с мужчинами не представляли особых трудностей.

Но главным, конечно, для Марии стало *обретение самой себя* на этой, казалось бы, чужой земле, где и чуждый, гортанный язык, и странные местные нравы, и подозрительные взгляды старух и стариков (не простивших Амеру выбор жены-француженки), и непривычность условий быта, и сама жизнь (в пределах дома – улицы – огорода – сада) были абсолютно из *другого мира*, о котором ранее она могла иметь лишь смутное представление: в детстве, когда в холле маленькой дешевой гостиницы, которую содержала ее мать, собирались североафриканские эмигранты и вели «свой разговор», балуя красивую девочку своим вниманием и своей любовью, полной тоски по оставленным за морем *своим детям*.

Для нее новое общественное (именно *общественное)* положение означало возвращение полностью утраченного там, на Западе, чувства собственного достоинства, собственной – *там поруганной* чести, выход своего человеческого «я» из униженности, из состояния «раздавленности» грузом социального неравенства, социальной *отброшенности* на край жизни, особенно остро ощущаемого во Франции – стране Свободы, Равенства и Братства.

Для таких, как Мария, попавших «на дно» своего же собственного социума, презрение «своих» было хуже, чем их презрение к «чужим», и отчуждение свое, и унижение, которое претерпевало она от

своего «хозяина», эксплуатировавшего ее молодость и ее неопытность, было сродни «тяжелой болезни», вечно длящейся боли души и тела, лишавшей ее надежды на будущее.

В Кабилии, хотя и среди «чужих» (а может быть, и тайный «голос крови» заговорил?..), она почувствовала, что *возрождается*. Главное, видимо, для человека – чувствовать себя Человеком… Поэтому для Марии, по-своему ценившей мужа, его вспыхнувшая здесь новая любовь к молодой кабилке Шабхе не привела ее в особое смятение и даже не вызвала чувства особой ревности. Привыкая к местным обычаям и нравам, становясь почти полноправным членом общества, она как женщина должна была постепенно привыкнуть и к праву мужчины на выбор женщины. И хотя «адюльтер» и здесь не был дозволен (только законное обладание *своими* женами, пусть даже несколькими), но и особо не осуждался, если всё сохранялось в тайне… Однако случай был особый: об измене Амера, как и Шабхи, знали все.

Амер надеялся избежать кровной мести и старался быть полезным односельчанам, завоевывал, как умел, их к себе расположение, «восстанавливая» свою честь, однако попался в ловко и хитроумно расставленные собственной же матерью «сети»… Для старой Камумы главным было *проверить*, способен ли сын *иметь наследника*: с Марией у них до сего времени совместных детей не появилось. А наследник был необходим: ведь иначе, по закону, *земля*, возвращенная Амером в семью, в случае его смерти, достанется его *жене*, а не продолжателю *их рода*. Брак же с «француженкой» она не считала «серьезным», а потому должна была заботиться *о продолжении рода и о сохранении его Земли*… По своему хитроумному плану Камума в случае «удачи» могла бы заставить сына жениться на другой, «своей», взять ее в дом и ждать законного наследника…

Мать, на какой-то миг, возможно, в опьянении своими планами по спасению «рода и земли», забыла о неизбежной участи родного сына, а может быть, просто ускоряла бег Жизни, налаживала, неистово, ее «нормальный ход» именно потому, что знала, что неизбежный конец Амера приближается…

Так или иначе, но в книге Ферауна возникает «внутренний», согласный «диалог» *двух женщин*, матери и невестки, каждая из которых боролась за Жизнь. Одна за традицию ее продолжения и сохранения как способ удержания самого неразрывного единства *Земли и рода*, а другая – за свою собственную, пускавшую здесь *новые корни*, но

тем более бесценные для нее, ибо вместе с их врастанием в новую землю, с нее «слущивалась короста» прошлой, стыдной и жестокой жизни.

Мария, словно обретая свою первородную природную «чистоту», доверялась теперь течению того времени, которое здесь совершало свой привычный для него ход: *шло по закону предков*.

Уравниваясь, таким образом, в своем отношении к судьбе или, точнее, понимании *неизбежности*, и Мария, и Камума, и француженка (или полуфранцуженка), и кабилка становились равными в соблюдении Традиции Жизни: одна, думая о Будущем, другая – о Настоящем своем Возрождении. Мария в этом плане становится не столько *сообщницей* Амера (пытаясь скрыть ото всех его супружескую измену, а от него – свое знание о свершившемся адюльтере), сколько *соперницей мужа*: он шел на встречу с уже неизбежной смертью, она же – только на встречу с новой Жизнью. Более того, ее уверенность в своей правоте выбора своего места на этой земле подтверждалась и тем, что в один прекрасный день она почувствовала в себе и реальное «зарождение новой жизни», ее «пульсацию» и объявила свекрови о своем будущем материнстве.

Теперь старухе-матери было уже *все равно*, что станет с принесенной фактически в жертву Шабхой, с ее честью, с честью ее мужа, ее родителей, ее рода… Не беспокоила больше и судьба родного сына – главное, должен был родиться наследник, а *родная кровь* и *родная земля* – соединиться *в единое целое*.

Амер пытался поначалу как-то еще повернуть привычный на его земле ход времени, направить его не «по кругу», а вперед. Однако его гибель была неизбежно. Кровная месть настигла его. Амер был обречен на «отторжение» своей Землей. Мария же, как и Камума, *принявшая ее закон*, знавшая уже, что она – «*не одна*», что уже по-своему соединена и с родом, и с племенем, которому принадлежала семья ее мужа, а, значит, и со всеми жителями селения, была «спасена». Как была спасена земля семьи, которая теперь достанется наследнику Амера. «Земля и кровь! Здесь это – две составные части судьбы каждого. А мы все – лишь песчинки в руках Всемогущего».

Жестокая, но реальная история рассказана М. Фераууном не для показа экзотики странных «обычаев жизни» Горного края. Уподобленная в художественном пространстве романа «*кладбищу*», эта зем-

ля была обречена, как сама здесь жизнь, на *вечное ожидание смерти*… Но если нельзя предотвратить неизбежное, как считали жители края, то может быть надо придать особый смысл тому, что описано в романе как «свершение судьбы», как «зов крови», как неотвратимость «Закона предков», Традиции соединения Прошлого и Будущего по правилам, установленным народом еще в «изначале времен»? И если у каждого здесь с изначала его был свой *honorable dette* («благородный долг»), и каждый старался исполнить его – перед Жизнью и Смертью, – то Мария, возможно, и реализовала самый глубинный замысел писателя, который всю свою сознательную жизнь, свою педагогическую деятельность и художественное творчество посвятил *просвещению* людей, убеждению их в правоте идеи необходимости для всех *диалога* и взаимопонимания, мира, а не войны, даже с колонизаторами.

М. Фераунa, конечно, тоже убили – незадолго до провозглашения в Алжире независимости*. Но успев создать свои книги, в том числе и «Землю и Кровь», М. Фераун показал саму возможность *принятия Человеком «миропорядка других людей»*, понимания законов их Жизни, смирения своего и согласия с «мироустройством» той земли, которую избрал местом своего существования. «Остановленное» писателем время жизни маленького этноса, в которое «вписывается» Мария, стараясь не нарушать закон жизни, установленный на этой земле мужчинами, где именно им принадлежит право *принимать решения* («задуманные», как здесь полагают, «свыше», – не только на Небесах, но и «по воле лежащих в земле предков»). Решение добровольно принято Марией, а значит, она *на равных* с ними, мужчинами, правах сама решит свою судьбу и подтвердит это свое решение на похоронах мужа, набросив на его носилки свой «*красный кушак*» – знак «особого момента» своей жизни, знак *продления его рода* на этой земле и осуществления *кровной* своей с ней связи. Этот ее жест – пусть всего лишь художественное, хотя и яркое решение убедительности *свидетельства* того, что в романе присутствует *вечная тема*, исследуемая на примере судьбы «*чужестранки*» в мире, давно завоеванном, давно «угнетенном», причем ее же «соплеменниками».

Фераунa меньше волновала судьба мужчины-эмигранта на «чужбине». Он почти не «вырывал» своего Амера из среды соотечественников и лишь мельком, отдельными эпизодами или фразами касался перипетий его жизни во Франции, скорее суммируя ее, подводя «итоги» и торопясь вернуть своего героя *на родину*. А потому именно Мария, *женщина,* становится воплотительницей замысла писателя: с образом мужчины-француза был связан в Алжире, скорее, негативный образ «*чужого*» – как «врага», завоевателя, *постороннего* Народу этой Земли. (А. Камю уже создал типизированный образ этого «постороннего», в ослеплении своем «ненавистью к арабу» лишь способному *убить* его[18].) Носительница Жизни (в известной мере даже символизировавшая в своей гипотетической «метисности» давнее соединение – пусть условное – *двух* народов на *одной* земле) становится той, кто *помогает* и самой этой земле, и ее «исконному» народу *самосохраниться* в водовороте Истории.

Иначе зачем люди на ней так упрямо и бесстрашно смотрят в лицо Смерти, так упорно стремятся продолжить «свой род», так жестоко воюют за «свою честь», так покорны Судьбе и так мистически подвластны «голосу предков», ставших и духом, и плотью этой земли? В этой *смертной борьбе за свою Жизнь* народ сохраняет свои корни, а значит, и не дает избыть и самому человечеству, охраняющему свою «разность» с другими как условие, позволяющее уважать многообразие Жизни на планете людей.

* * *

Можно было бы отмеченные выше примеры попыток и итогов установления «*диалогичности*» в гендерных связях как части межэтнических или межкультурных обобщить утверждением, что именно *женщина* ищет возможность *преодоления конфликтов*, образования *нитей связи* со средой, выходцем из которой является ее муж и в которой живет его родня. И если в отношениях с последней (в процессе самоадаптации) обретается взаимопонимание (как в случае героини новеллы А. Джебар «Тело Фелиции», или Марии из романа М. Фераунa), то *Диалог* как форма *Равноголосья* может считаться состоявшимся, даже если мужчина сам вступает в конфликт со своей средой (муж Фелиции и Амер исчезают со сцены жизни по причинам, хотя и разным, однако и тот, и другой как бы «уступают» дальнейшую жизненную роль своим женам). Ибо *выбор* (волевой) «земли мужа» в данных

* Он был расстрелян членами О.А.С. – «вооруженной секретной организации» французов, не отдававших Алжир повстанцам, боровшимся за Независимость.

случаях означал согласие жены с *другими правилами жизни*, в которой хотя и продолжал главенствовать мужчина, однако сам акт *добровольности* принятия этих правил, уважения традиций «другого» означал особую форму общественного договора или взаимопонимания, возможную только тогда, когда все участники свершающегося процесса в общем слышат друг друга.

Диалог мужчины и женщины обретал и иную форму в случаях с героями Улд Шейха, когда мать-алжирка, фактически *идя наперекор* мужу-французу, уводила общих их детей в лоно мусульманской семьи, патриархальных традиций, как бы *назад*, от «*прогресса*», от полученного в недрах западной школы образования, усвоенных новых правил жизни, общественного поведения, принципов эмансипации, – от другой культуры в *свою*, *изначальную*. В целом, хотя и «наоборот», если иметь в виду француженку Марию, это происходит и в романе Ферауна. Исторический контекст, в котором развивается действие обоих романов, обусловливавший неравноправный «диалог» Алжира и Франции, еще не созрел настолько, чтобы задача просвещения и приобщения алжирского общества к «прогрессу Запада» превалировала над задачей его *внутреннего сплочения и самосохранения*. Объективно расторгаясь, иллюзорная гармония в книге Улд Шейха (муж – француз, жена – алжирка), возникшая на несвободной еще земле, подталкивала развитие сюжета к образованию иных связей, иных валентностей в отношениях персонажей (как и в случае с героями Ферауна) для образования более реальных союзов, более адекватных зову Земли, что интуитивно чувствовали обе матери в книгах алжирцев. Установление диалога *со своей Землей* (или воспринятой как *своя*) был важнее диалога с другой цивилизацией (олицетворенной мужем-французом или символизировавшей своим прошлым – как у Марии), означавшей нечто «неподлинное», непрочное, неустойчивое. Целостность «своего» мира была важнее.

Но и по достижении независимости, когда, казалось бы, обретенная свобода дала реальные права женщине (образование, работа по полученной специальности, избирательное право и т. д.), диалог с окружающим миром оказался условием, абсолютно важным для другого диалога как основы взаимопонимания мужчины и женщины в странах Магриба. В случаях с Алжиром, описанных в книге А. Джебар «Оран, мертвый язык», обнаружилось, что реальные угрозы для жизни женщины (книга полна примеров чудовищных убийств) именно в условиях политического, экономического и социального кризиса имеют именно культурные предпосылки. Полученное уже в постколониальный период образование, приобщенность женщины к современным формам цивилизации для исламских фундаменталистов связывались напрямую с изменой мусульманским ценностям, что, по их мнению, являлось причиной упадка уровня жизни и нравов. Эта позиция приверженцев традиций выплескивалась в ненависть к образованным женщинам как существам, нарушившим все заповеди Аллаха, его запреты и все религиозные требования соблюдения «чистоты» и «праведности», главным из которых были «сокрытие» своего лица, знание своего скромного удела в стенах дома мужчины, а не «бесстыдство» предстояния своего с непокрытой головой перед людьми и требование своего с мужчинами равноправия.

Напоминая о своей власти в мусульманском мире, убийцы героинь рассказов А. Джебар ведут «свой» разговор с женщинами на «мертвом языке» – языке Войны, объявленной, в том числе, и новому миропорядку, когда мусульманская женщина попробывала вступить в равноправный диалог с обществом, сделав попытку *перейти границу*, преодолеть барьер общественного разделения полов, дискриминирующий женщину, сужающий поле ее существования.

В сущности, и современные тунисские романисты обоих полов тоже фиксируют эту устойчивость в обществе дискриминации женщины, пытающейся использовать данные ей права в новой жизни, но наталкивающейся постоянно на сохраняющиеся в социуме традиционную мораль, религиозные догмы и запреты.

Магрибинский мужчина, даже получивший «западное» образование и не исключающий из своего общественного поведения современные нормы жизни, женившись на магрибинке, будет, скорее, придерживаться Традиции (в самом широком ее понимании), даже если его жена имеет равные с ним исходные «социальные» данные (образование, воспитание). Диалог их осуществляется только в рамках семьи, где так или иначе постепенно утверждается доминирование мужчины. Исключения из этого правила жизни редки, либо неустойчивы.

Но в «смешанных» браках (чаще всего магрибинца и европейки) конфликт полов возникает именно на фоне их диалога, установившегося в период жизни и учебы в Европе, чаще во Франции, где безус-

ловное равноправие во всех сферах жизни (особенно в среде студенческой) закрепляется и как условие их дальнейшего существования. Однако при возвращении вступивших в семейный союз на родину мужа случаются ситуации, прямо противоположные той, которая описана М. Ферауном в «Земле и крови»: француженка *активно отторгает* – даже при всем желании «*понять*» — «патриархальные традиции» родни мужа и нормы семейного права, закрепленные его религией.

Снова названная Марией* но на этот раз тунисцем Альбером Мемми, героиня его романа «Агарь» (1955 г.)[20] пытается смириться, преодолеть, привыкнуть к «восточной дремучести» нравов, царящих в среде даже людей образованных, близких профессии ее мужа (он – врач). И не потому, что она – католичка, а он – иудей. И в ее – эльзасской – семье, как и во всех провинциях Франции, были свои традиционные устои, свои нормы воспитания детей и отношения с родней и окружающими. Но потому, что «Восток» мужа казался культивирующим застой, неподвижность, обреченность на некое бесконечное самовоспроизведение своей же собственной «отсталости»[21]. Причем Марии нельзя отказать (при всей ее практической «смекалке») в европейском рационализме и любви к мужу, в упорстве приспособления и даже попытке постижения этого мира, представленного шумной мужниной родней, жителями «живописного» квартала столицы, где концентрировалась конфессиональная община, к которой принадлежали семья мужа, его коллеги и друзья, выбравшие, как и он, «служение своему народу», а не возможность работать на Западе после обучения в Европе. Смущала Марию и необходимость совершения «дикого» и «кровавого» – так ей казалось – религиозного обряда обрезания родившегося у молодых первенца, и обязанность соблюдения всех семейных и религиозных праздников вместе со всей родней, с отцом мужа «во главе стола», и «скученное» совместное «общежитие» огромной семьи, и бесконечные хождения «в гости» («чтобы не обидеть друзей»), и их ответные «визиты»; «провинциализм» застольных бесед, убогость местных развлечений, ничем не прикрытая «любознательность» соседей, их «бесцеремонность», удручающая «простота» общения людей,

* Для магрибийских авторов, кажется, все вариации этого имени для своих героинь – словно «проверка» на «выносливость» или «силу», что подразумевает этимология имени «Мария»[19].

абсолютно разных по своему социальному статусу. Героиню романа раздражали непременные здесь «консультации» с раввином – главным знатоком всех «правил жизни», всех «законов» и всех правовых «норм» (в том числе и при выборе имени новорожденного, при определении его гражданства, права наследования и т. д. и т. п.), что для католички было и не вполне приемлемым, а порой и неприятным. Постепенно росла, а потом и откровенно демонстрировалась *взаимная неприязнь* не только представителей двух разных религий, но двух разных миров, в одном из которых судьба ребенка решалась *в семье*, в другом – в *религиозной общине*. Причем, несмотря на свое не вполне «полноценное» (если иметь в виду мусульманское большинство Туниса) положение, конфессиональная («израэлитская») община тунисцев, представленная, пусть и этническим меньшинством «автохтонных» тунисских евреев, имела, однако, сильное влияние, особенно в среде интеллигенции.

Придерживаясь – вплоть до конфликта с «общиной» и мужем – принципов личной свободы и независимости, Мария не только отвергнет «отсталый», «затхлый» мир, где сильны традиции Прошлого, но и будет отторгнута сама этим миром, отнюдь не ощущавшим ее «духовного превосходства». Оказавшись «чужой» на земле мужа (участь библейской Агари, отторгнутой семьей Авраама и оказавшейся с младенцем в Пустыне – как суггестивный смысл названия романа А. Мемми), Мария, по мнению своего мужа, героя романа, терпит «крах», испытав удел *одиночества*, ощущение своей абсолютной «*чуждости*» этой земле и микромиру, в котором они вдвоем оказались: она – волею судьбы, а он – врач, сделав свободный выбор, сам решив посвятить себя служению «своему народу», пусть «отсталому», но должному, с его точки зрения, «научиться смотреть вперед». Однако, по воле писателя, именно у героини и эта способность, и это умение – «смотреть вперед» – было *изначально*, и ей больше всего не хотелось испытать участи «Лотовой жены», *оглянувшейся назад и застывшей* навсегда «соляным столпом». Поэтому именно Мария, несмотря на все испытания, выпавшие ей, отвергнутая, одинокая, отрекшаяся даже от рождения своего второго ребенка, не пожелавшая «продолжения Жизни» на этой, оказавшейся ей «чужой» земле, пойдет только *вперед* (уедет из этого мира) – именно так ей казалось возможным осуществить *движение жизни*, а не вращение ее по кругу традиций, услов-

ностей, косных обычаев и ритуалов, которые способны, с точки зрения Марии, только *удерживать Прошлое*, только тормозить Будущее, во имя которого ее муж, Александр, и возвратился на родину, выходившую на «дорогу Свободы».

В контексте исторических перемен обе стороны – и Мария, и Александр – сохраняли в известной мере *паритет* в своем «диалоге». Это был диалог с Настоящим, с окружающей реальностью, где тенденция «самосохранения» народа и его «самоидентификации» в многообразии окружающего мира, как и тенденция радикального «обновления» его жизни, приведения к какому-то «общему – цивилизационному – знаменателю», — были очевидны. Но главным для героини романа А. Мемми была, конечно, необходимость преодолеть «неприязнь» к «отсталому миру», так не похожему на тот, где она родилась и где учились они с мужем. Однако сюжет построен так, что акцент в нем, скорее, падает на все растущую неприязнь общины к жене Александра, на отторжение Марии, как ни пытавшейся побороть в себе чувство своей «чуждости», все равно оказавшейся всем «чужой», хотя поначалу и искренне старавшейся многое понять и многое простить.

Отсюда и символическое название романа А. Мемми – «Агарь». Можно было бы рассчитывать и на более глубокое понимание Марии мужем, снисходительность его и терпение, проявление им некоей «буферности» между своей родней, религиозной общиной и некоей «упрямостью» своей жены, пытавшейся перенести мир ценностей современного Запада на «древнюю» Землю североафриканской страны, сохранившей, несмотря на французское на ней присутствие, свои нормы жизни и свое миропонимание, свое представление о «добре» и «зле».

Но начавшийся на Западе диалог двух *свободных* и любящих людей завершился на Востоке их соперничеством и конфликтом: каждый отстаивал ценности того мира, с которым связывал свое будущее. Будущее каждым из них понималось по-разному. Для Александра оно «тлело» в углях Прошлого, постепенно «зажигаясь» в «костре» Настоящего, для Марии же оно безусловно сияло только в лучах *Свершившегося Времени* – всечеловеческого Освобождения, когда рухнула Бастилия как символ физического и духовного рабства Человека.

* * *

Но, на наш взгляд, символичны и ее (Бастилии) останки – внушительные камни, уложенные наподобие *памятника* в сквере на набережной Сены, неподалеку от площади, где когда-то стояла эта тюрьма, являвшая собой для восставших образ темницы человеческого духа, рабства физического, угнетения социального… Словно напоминают они, эти неподвижные каменные глыбы, покоящиеся сегодня среди цветов, о том, что не исчезли и на этой земле атрибуты «*несвободы*», «*неравенства*», «*небратства*», ненавистные свершившим Великую Революцию тогда, в XVIII в.

Они, эти втрибуты, конечно, живы не в законах Республики, но в общественном сознании, еще во многом не преодолевшем, как, впрочем, и повсюду в мире, неприязнь к «чужому», культ «своего», почитания социальных «барьеров», иерархии в «общественном положении» людей, нелюбовь к *разности* рас, культур, обычаев, неуважение к тем, кто занят на «черных работах», ханжескую моарль, нетерпимость к «иноверцам»... Все это осталось, увы, в обществе «Равных прав», где исподволь тлеет, а порой и открыто полыхает и огонь обыкновенного расизма, и ярость шовинизма, и зияет, на виду у всех, пропасть социальных противоречий и социального неравенства, хотя, конечно, Запад упорно старается все это преодолевать, свято охраняя двести уже с лишним лет назад провозглашенный Революцией Великий Лозунг...

Именно таким и предстал Запад, а конкретно – Франция в романе марокканца Дриса Шрайби «Козлы» (1955 г.)[22]. Написав свою первую книгу «Простое прошедшее» (1953 г.), сразу же в Марокко запрещенную, он рассказал о дремучей «архаике» Востока, об *абсолютной несвободе* Человека в том социальном типе устройства, прогресс которого был нарочито замедлен колониализмом, о полном бесправии женщины-мусульманки, обреченной жить «в стенах тюрьмы» дома, где властвует Патриарх – муж, отец (названный в романе Сеньором), где даже сыновья обязаны рабски следовать воле отца, принципам традиционной возрастной иерархии, подчиняясь старшим братьям. Но и их мораль, и их устои, как показал Шрайби в своей книге, – давно уже «подгнили», являя собой лишь старый «фасад», «прикрытие» лжи и ханжества, произвола и насилия, давно уже изъеденный «проказой» видимых повсюду социальных, политических, экономических проти-

воречий общества, где человек (особенно женщина) – только «безмолвное» орудие Власти, использующей и догматы религии для его «двойного угнетения».

Герой Шрайби восстал против Отца, олицетворявшего «традиционный мир». Молодой бунтарь уедет на Запад – в поисках тех идеалов, которые он находил на страницах книг великих французских гуманистов, прочитанных им в юности.

Тема романа «Козлы», конечно, шире интересующего нас сюжета. Книга – о положении североафриканских рабочих-мигрантов во Франции, уехавших за море в поисках куска хлеба, бежавших от нищеты и бесправия и мечтавших найти свою долю счастья. В этой книге заострена проблема эксплуатации и дискриминации наемных рабочих, «полузвериное» существование которых писатель обобщил на примере «bicots» – «козлов», как называли французы североафриканцев, которые превратились в эмиграции в настоящих социальных изгоев, бесправных, жестоко эксплуатируемых и презираемых за свое «арабство», «африканство» – символы «*цивилизационной отсталости*»…

На таком фоне, собственно, и возникает неожиданная любовь Симоны и Валдика, француженки и араба, образованного безработного, захотевшего описать, исследовать «дно жизни» своих соотечественников, жившего вместе с ними в их трущобах и знавшего не понаслышке об их «жестокой жизни». Она, Симона, простая бедная женщина живет в маленьком, но «своем» домишке, на окраине большого города, зарабатывает на жизнь перешиванием старой одежды для своих соседок и таким образом спасает от голодной смерти и своего «араба», и их ребенка…

Но судьба, сведшая их одиночества и нищету в одну жизнь, распорядилась так, что их любовь оказалась на виду у обывателей, хранивших особую, мещанскую мораль, обязывавшую косо посматривать на «сожителя» Симоны, «араба», а, значит, «*опасного*» человека, да еще и безработного, и, следовательно, «опасного вдвойне»: он мог, по их мнению, наверное, и «ограбить», и «убить». Предположения, советы, даже угрозы, а потом и оскорбления в адрес Симоны, – все постепенно завязывалось в тугой узел взаимного недоверия, которое потом вспыхивало ненавистью, доводило Валдика до отчаяния. Он избивал Симону, грозил поджечь ее дом, ее «сердобольных соседок», украсть ребенка.

Однажды, после очередной ссоры, доведенный до отчаяния, он учинил в доме разгром и отсидел полгода в тюрьме.

После тюрьмы совместная жизнь уже не заладилась окончательно. Симону сломила нужда, нищета, болезнь ребенка. Ее глаза уже больше «не сияли ему навстречу», как «маяки» на «чужом берегу». «Человечность», которую он увидел при первой их встрече в ее глазах как свет Любви, о которой здесь, во «льду чужбины», давно забыл, казалось, насовсем, исчезла. Теперь Симона источала только горечь, отчаяние, обреченность; теперь и вокруг нее простиралась «пустыня»: соотечественники отвернулись от нее за связь с «чужим», «другим». Бессилие изменить что-либо в окружающем пространстве жизни только увеличивало «рану души» Валдика, только душило сознанием невозможности быть вместе с Симоной. Разные, хотя и похожие в своей нищете и беспомощности жизни, они должны были вернуться к *своим истокам*. Валдик оставил ее, зная, что даже их общий ребенок, если выживет, не должен носить его фамилию – иначе в этом мире он станет таким же «*нежелательным элементом*», как и он сам. Казалось, что впереди теперь – только «черный ветер, да темная ночь»; жизнь выталкивала его снова на дорогу поисков, сомнений, к новому спуску на «дно жизни», откуда он пытался выбраться, ухватившись, как ему показалось, за спасительный якорь любви Симоны.

Можно было бы сказать сегодня, что «многое изменилось с тех пор в положении эмигрантов». Действительно, у них стало больше прав, «кличек» презрительных – поменьше, а у их детей даже появилась возможность называться «гражданами Франции», по праву рождения на это земле. Но вот, и сорок лет спустя после выхода книги Д. Шрайби, Лейла Себбар, Ахмед Зитуни, этнические магрибинцы, написав свои книги о жизни соотечественников во Франции, все в той же печальной тональности поведали о *несостоявшемся диалоге* «араба»* и француженки, мусульманина и католички, так и не нашедших, кроме французского, *общего языка* – языка души, на котором можно было бы созидать прочный фундамент совместного счастья.

Можно было бы сказать и сегодня, что продолжающиеся трудности социально-экономической реальности, вторгаясь в повседневность

---

* Беру слово в кавычки, ибо все магрибинцы – арабы, хотя для обывателей-французов любой североавриканец – «араб».

бытия, рождает непреодолимые психологические барьеры. И это будет справедливо для всех типов «смешанного» союза мужчины и женщины, для их жизненного «диалога».

Но разность социокультурных полюсов, т. е. традиционная устойчивость привычек, образа жизни и взглядов представителей не только обывательского слоя «принимающего общества», но и других его слоев, даже интеллигентских (с трудом, порой, преодолевающих стереотипы воспитания и сознания «коренного» населения Франции), продолжает порождать ощущения «изгойства», «маргинальности» у эмигрантов и иммигрантов, ощущения, накладывающиеся или складывающиеся, сопрягающиеся с напряженностью интеграционной политики страны, особенно в отношении «арабов» и мусульман в целом[23].

Конечно, литературное произведение должно не только типизировать ситуации, но и заострять их, порой даже гиперболизировать. Однако именно *типичность* как свойство реалистических художественных образов позволяет ссылаться на примеры жизни мужчины и женщины, зафиксированные в романах и повестях, чтобы судить не столько об эстетической их значимости, сколько о сути самого драматического конфликта, запечатленного в них. «Вдова и повесившийся» А. Зитуни[24] – книга хотя и пронизанная черным юмором висельника (после самоубийства как бы наблюдающего за тем, как жена читает его дневник), на самом деле предстает чередой печальных дней разрушения брака алжирца и француженки, условно названных лишь инициалами «H» (homme – мужчина) и «F» (femme – женщина), ибо история эта могла случиться со многими подобными парами. Хотя «H» – иммигрант не вполне типичный, не безработный, не бедняк, он – учитель, человек, имеющий хорошее образование, не живущий в эмигрантском «гетто», это не мешало ему ощущать свою жизнь во Франции как «медленную смерть». Он и о жизни своей в Алжире вспоминал, как о кошмаре. В первые годы совместного с «F» бытия он и ей рассказывал об антиколониальной войне, считая своим долгом напомнить о том, как разрушали французы родной ему мир. Рассказывал не для того, чтобы вызвать сострадание или внести смятение в ее спокойный и «разумный» порядок жизни, но чтобы «посвятить ее в свои истоки» – трудные и горькие.

Первые годы эмиграции «H» считал даже неким «предательством» своего прошлого, часто думал об отце, погибшем во время алжирской

войны, о том, что тот жизнь сына во Франции наверняка посчитал бы «изменой», а его – «продавшимся французам».

Но хотя «печать детства» осталась надолго в душе «H», во Францию он прибыл все-таки с «*грузом Надежды*». Его встретили на «чужом берегу», конечно, не с распростертыми объятьями, напомнив о «*разности*» его и тех, среди кого предстояло жить, но он нашел в себе силы, много работал на заводах, не гнушался поначалу ничем, но выжил, помогал соотечественникам писать письма на родину, потом нашел и место учителя в школе, а потом встретил «F», показавшуюся ему воплощением его надежды на обретение «покоя». В его стране даже после победы Независимости жизнь все не налаживалась, и «H» не чувствовал себя там никогда в «спокойной гавани».

После встречи и женитьбы на «F» ему показалось, что «время ссылки», «время чужбины» кончается, уходит кошмар прошлых лет, исчезает «холод чужбины», где всё и все напоминали ему, что он – «другой». Показалось, что рядом теперь – человек «любимый, любящий, понимающий», способный выслушать, пережить с ним то, что волновало его.

Так поначалу и было: она старалась понять его и их разность; ей даже нравилось «противоречие их истоков»: у него все «кипело войной», а у нее – все было «устойчиво», «благополучно», «прилично и очень разумно» («нормированно») и, как она говорила, «нейтрально». Она и полюбила-то в нем «чужестранца». Ей нравилось это соприкосновение двух разных миров. И хотя ее мать предупреждала ее, с опаской глядя на «этого ее араба», что они – «арабы» – не «такие, как мы», дочь, скорее, гордилась тем, что в их «благочестивом и благополучном» доме появился «бико» (как называли здесь, во Франции, североафриканцев).

Это было для нее чем-то вроде домашнего «укрощения» «дикого животного», некоей «микроассимиляцией чужого», — с ним, как с чем-то экзотическим, интересно будет «ходить в гости», к «своим», успокаивать их «усталую совесть» и вызывать «бесплатное сострадание» ко всем эмигрантам.

Но именно это вхождение свое в мир «других» «H» воспринял как особое, и изощренное даже, продолжающееся его унижение.

А «F» восхищалась поначалу его непохожестью на своих «нормированных» соотечественников: те рассчитывали свое «*будущее*», муж

же ее жил *прошлым*, в лучшем случае – *настоящим,* не отягощая себя *проблемами гипотетическими*, зная, что «смерть может настигнуть человека в любой момент», особенно если он здесь – «чужой».

Но именно это его «*спокойное отчаяние*», как и ее и ее близких «*непрерывное бдение*» (рационализм, расчетливость, нормированность типичных средних европейцев), стали неистребимыми и непреодолимыми элементами «*разности*» их личных миров, не позволившими превратить их совместную жизнь ни в «тихую гавань», о которой он когда-то мечтал, ни в надежный «семейный очаг», о котором мечтала она. А «разность» эта еще и питалась, разрастаясь, все той же *реальностью настоящего*, в котором не угасал огонь прошлой войны миров.

Он, «Н», как-то прогулялся с ней по улицам городка, в котором они жили. Своими глазами в одночасье она увидела, как их «пара» вызывает всеобщую неприязнь. Вслед им неслись «обычные гадости», которые всегда в запасе у обывателей в адрес француженки, идущей под руку с арабом. Ему пришлось даже идти немного впереди нее, чтобы не вызывать «подозрения». Но в автобусе она увидела, как вокруг ее мужа «образуется пустота»: никто из французов не захотел сесть рядом с ним. Она знала уже и то, что живет «Н», как и все эмигранты, под постоянным надзором полиции, что ему могут не продлить «вида на жительство» и выслать по любому поводу из страны в любой день.

А когда во Франции после 1973 г. начались систематические облавы на североафриканцев, когда с начала 80-х дети эмигрантов – «бёры», родившиеся здесь, во Франции, начали свои «марши» протеста во всех крупных городах, требуя своего полного равноправия с французскими гражданами, когда провокации полиции в отношении «арабов» стали постоянным явлением, когда искусственно нагнеталась атмосфера «подозрения» в отношении «арабов», которых обвиняли во всех преступлениях, совершившихся в стране, и росла волна страха французов, приводившая порой к линчеванию ни в чем не повинных иммигрантов, когда газеты пестрели арабскими именами убитых, сброшенных в Сену, погибших в уличных «драках», «Н» не выдержал. Ему показалось, что Прошлое вернулось. Вначале он просто собирал газетные вырезки, следил за хроникой событий, подсчитывал случаи «обыкновенного расизма», описывал их в своем дневнике, потом стал систематизировать «душераздирающие примеры» в папках с надписями: «Зарезанные бандитами», «Выброшенные из окон», «Замученные на допросах», «Высланные из страны»… Потом стал считать себя одним из них, но пока «забытым», хотя тоже игнорируемым, как и они, «Декларацией прав человека».

Однажды, устав смотреть по телевизору очередные «ужасы хроники», ударом молотка разбил его…

Ни о каком «семейном счастье» он теперь не мог и думать. «Н» относил уже себя к категории случайно уцелевших, «случайно существующих на этой земле», «обреченных вечно искать на ней, но не находить своего места». Одну из записей в дневнике он назвал «гангреной разума»: он был уже не в силах выносить все длящийся кошмар жизни своих «собратьев», «черная нищета» которых хуже «нищеты белой» – тех, кому в жизни ничего не надо, «кроме сытости и покоя».

Жена в тревоге наблюдала его смятение, в бездну которого, оберегая «свой покой», ей погружаться не хотелось, а ему – тянуть ее за собой. Он уже ненавидел то «спокойное и размеренное бытие», в которое было окунулся поначалу вместе с женой, для которой ее «мирок», где «было всего десять книг, да и те не все прочитанные ею», был крепостью, защищавшей от «всех ветров, бушующих в Истории». Поиски пути, ведущего «навстречу друг другу», стали вообще бесполезными. И было принято совместное молчаливое решение остаться вместе, но в *абсолютном отчуждении.* (Потом, когда он увидит ее, после своего самоубийства, читающую его дневник, он сформулирует это так: «Каждый остался жить в своем собственном аду».)

«Дневник», ставший единственным выходом тревоги его души и его «собственной тюрьмой», еще больше отделил «Н» от «F» стеной глухого молчания. Для нее его погружение в «свой мир» было признаком его начавшегося «безумия», за которым она наблюдала уже с нескрываемым отвращением. А в нем все нарастало ощущение ее «полного отсутствия» в его жизни, снова наполнявшейся кошмарами окружающей реальности, где словно начиналась «эксгумация прошлого». Попытка обоих «спастись в одиночестве» привела «Н» лишь к обнаружению в себе непреодолимой потребности «освободиться от бытия вообще» («delivrance de plus etre»).

Перечитывая после его самоубийства «Дневник», вдова открывала для себя множество деталей, которым раньше не придавала значения, увидела и его возмущение, и его страдание, услышала его слова, теперь исполненные для нее горьким смыслом, ранившим сердце. Она

только *после смерти* его поняла, что он, оказавшись *рядом с ней*, посчитал себя *навсегда отрезанным от своего мира*, своей истории, вернуться в которую «помогла», увы, жестокость Настоящего времени.

«Наблюдающий» за женой «сверху» «Н» с горечью констатирует, что даже прозрение «F» не изменит памяти ее о нем как о «безумце». И при жизни не состоявшийся их диалог не устанавливается и после его смерти: она, уничтожая память об «Н», рвет на мелкие кусочки его дневник – «все, чем он был». Таким образом, уже «ушедший из мира» присутствует при «окончательном своем уничтожении», что началось уже давно, с тех самых пор, как он попал в этот мир, для которого всегда был «чужим».

Даже и *смерть* его оказалась не принадлежащей ему: нарушив его завещание – сжечь его и рассыпать прах в море, между «Востоком его памяти и Западом его повседневного существования», – она хоронит его в «чужой земле», на надгробном камне написав только дату его рождения – «1948»… Оставив «открытой» дату его кончины, *приравняв всю его жизнь смерти.*

С горькой Иронией «Н» «подытожит» эту ее попытку не исполнить его последнюю волю: так она хотела увековечить его существование, пусть на кладбище, со всеми этими принятыми здесь, на этой земле, «регулярными посещениями, эквивалентными супружеским встречам».

Так и опыт этой встречи мужчины и женщины на «свободной» земле Запада, полной, как и земля Востока, своих условностей и правил жизни, даже частично принятых эмигрантами, оказался негативным, как и опыт Марии и Александра из романа Альбера Мемми, помещенных автором в «архаику» Востока. «Призрение чужого» (в браке с европейкой), как и в случае Симоны и Валдика из романа Д. Шрайби, обернулось «презрением». Для «Н» и «F» разность миров оказалась больше духовной, чем социальной или культурной, больше психологической даже – как невозможность понять и разделить боль «чужого» бытия.

И этот, немаловажный, мотив неслучайно продолжает звучать именно в книгах магрибинцев, живущих на Западе, остро осознающих эту неизбывающую *разность* как источник разлада, диссонанса в «аккорде» встречи мужчины и женщины, чей возникающий поначалу «диалог» как возможность перекинуть мост от одного мира к другому постепенно избывает в невозможности освободиться от сознания непреодолимой разделенности «их берегов».

Примеры такого аспекта «диалога» мужчины и женщины можно множить, ибо, к сожалению, не избывает ситуация особой «встречи» цивилизаций в современности, когда, усилившись, миграционные процессы приводят не только к «синтезу» разных начал (глобализация, видимо, предполагает именно этот процесс), но к взаимоотторжению, к конфликту. Мир хотя и становится «теснее» во всех смыслах, но люди не всегда гостеприимно открывают двери «своего дома». Они чаще отстаивают его «особость», его «целостность», его «национальное единство». И, возможно, при наличии и других, противоположных, примеров и ситуаций, магрибинская литература предпочитает чаще быть сосредоточенной на «негативном» опыте встречи разных миров именно потому, что хочет их исчезновения, их «исключительности» (в прямом и переносном значении), а не типичности, как это происходит на самом деле.

Лейла Себбар – одна из тех, кто положение североафриканцев во Франции знает доподлинно, она и сама наполовину алжирка, а потому книги ее – это почти документальные, хотя и отмеченные большим литературным мастерством, свидетельства. Ее роман «Молчание берегов» (1993)[25] и книга А. Зитуни вышли одновременно. В чем-то схожи и их герои – эмигранты, из «интеллигентной» среды, и судьбы их, вытолкнутых на «чужой берег» волной Истории людей, так и не обретших там своего прибежища, своей «гавани», в чем-то перекликаются. «Психологический» распад их брака с француженками, так и не понявшими ни причин отчуждения своих мужей, ни причин постоянного ощущения ими своего «изгойства», – подобен в книгах и Зитуни, и Себбар. Но если у первого изначальным, «пусковым моментом» возникновения ситуации «разлада» и прекращения жизненного «диалога» героев является совокупность примет политической реальности, заостренных, подчеркнутых и создающих основной фон конфликта, то у Себбар разлад семейной гармонии ее героев как бы предначертан *изначально*, амплифицирован метафизической сущностью «*молчания разных берегов*», несуществующей вообще возможности их «переклички», исключающей наличие какого-либо «эха». А потому тема *смерти*, медленного ухода из жизни человека, идущего по чужой земле к «своему берегу» (сюжет романа), становится не столько социокультурным (или даже историко-политическим), сколько философским смыслом произведения, где человек, оторванный от «своих

корней», изначально обречен на *абсолютное одиночество*. А поэтому текст романа сосредоточен не на перипетиях семейного конфликта (как, к примеру, в «Агари» А. Мемми), а на вспышках его памяти о прошлой своей жизни, о звуках ее и запахах, видениях ее, миражами встающих теперь на его скорбном пути, подобном похоронному маршу самому себе.

Всеобъемлющее чувство мучительной тоски по давно *утраченному истинному своему пути* и одновременно настоятельная потребность Человека обрести его вновь, найти этот «путь» – рождены не столько *утратой счастья* на «родном берегу», сколько ощущением краха идеалов, связанных с пониманием самой возможности *изменить Жизнь, обрести счастье*, оставив «родной берег». Вот почему в метафоре движения героя от «чужого» берега к «своему» – стремление уйти, избавиться от *не-бытия* своего, избежать гибели души в «бесплодной пустыне, поглотившей надежды». А француженка-жена оказалась лишь элементом этой «пустыни», никогда не разделяла с ним ни любовь к его земле, оставленной за морем, где жила его мать, чей голос он «слышал» до самой смерти своей; никогда не хотела уехать с ним туда, куда он давно уже мечтал вернуться. Жена не понимала и его стихов, которые он писал, сжигала в камине найденные листочки со «странными» строками его «заветных мыслей».

В их совместном существовании единственной темой для разговоров оставались планы жены на «*грядущую смерть*»: она предлагала ему быть похороненным в ее семейном склепе, рядом с ней, хотела завещать ему это страшное для него место, которое как бы *навсегда* уже соединит его – пусть в смерти – с чужой, *холодной* землей…

В прощальном своем ритуале уничтожения собственных стихов (он их рвал на мелкие кусочки и бросал в воду) перед тем, как уйти из жизни, – символ самосожжения, утверждения *конца* несостоявшейся, обманутой жизни, полностью разрушенного «гнезда», смерти птицы, выпавшей когда-то из него и так и не долетевшей до другого – *своего* – берега моря. Но ни путь «к Дому», ни путь «к Свободе», ни путь к возможности повсюду «оставаться равным самому себе» Человек, «идущий вдоль реки», так и не нашел. «Берега» продолжали молчать.

* * *

Нельзя сказать, что диалогическая «диссонансность» (как *разлад*, даже конфликт) – единственная тема или особое отличие литературы

магрибинцев. В тех случаях, когда произведения созданы специально на эту тему, написаны с таким лейтмотивом, с начала и до конца звучащим, сюжетообразующим, *расторжение гармонии, распад диалогизма* как равноголосия – очевиден, а значит, имеет сущностное значение для писателя как особый индикатор жизненного неблагополучия. В то же время, даже в таком остродраматическом произведении, как книга Д. Шрайби «Козлы», в финальной ее части возникает *новая тема*, и она сопряжена с образом уже не Симоны, расторгнувшей свой союз с Валдиком, но Изабеллы – женщины, «возродившейся» из пепла Войны, прошедшей, как и Валдик, через «ад» существования, но попытавшейся *спасти* героя Шрайби, вытащив его *со дна жизни*, напомнить о грядущей Весне, о Солнце и *выпрямить* его как Человека, а вместе с ним тех, кто уже свыкся на чужбине со своим «звериным существованием». Конечно, Изабелла мелькнула как «эпизод» на жизненном пути Валдика, возможно, даже короткой вспышкой воображения писателя, почувствовавшего необходимость найти в окружающей реальности, в ее почти безысходном мраке то начало, которое напомнило бы Человеку о том, что его «*миссия – не разрушить себя*».

Лаконичный финал «возвращения тепла и Солнца», символически завершая картину «пробуждения к жизни» несчастных «bicots», с которыми связал свою судьбу Валдик, больше соотносится с романным временем ожидания наступления Будущего. Но писатель как бы не исключает и в реальности Настоящего возможность установления подобного «диалога» с Жизнью в лице героини, *защищающей и спасающей Человека*. Уже «боясь любви больше, чем нищеты», Валдик поначалу не только не мог поверить в сострадание и «душевную помощь» Изабеллы, но и был удивлен тем, что именно она, женщина, хрупкая, «как тростинка», со следами еще недавних страданий и мук Войны, могла внушить ему, мужчине, мысль о том, что нельзя «культивировать» в себе свою «чуждость», свою «нищету», свое «изгойство», что терзая себя своей собственной «зимой жизни», Человек *избывает*, теряет свое человеческое предназначенье, способность борьбы, способность продолжать Жизнь. Зарождение нового союза мужчины и женщины в финале романа Шрайби, начало их нового жизненного «диалога» становится аналогом рождения Нового Дня, символически «занимающегося» в романе на исходе Зимы, когда «мыслящая тростинка» – Изабелла, ее могучий разум, взывающий к надежде, пы-

тается защитить и спасти истерзанного муками судьбы скитальца, эмигранта, *бездомного* бродягу, у которого люди пытались отнять право на саму Жизнь…

Такая же – сильная – личность, и снова француженка, Флоранс (имена и ее, и Изабеллы – суггестивны, в них – и Расцвет, и Красота, *спасающие* Жизнь), появляется (также в эпизоде) в романе Рашида Буджедры «Жизнь на лицевую сторону» (1997)[26], на сей раз – в Алжире, в самом эпицентре борьбы людей за свою Свободу. Жена подпольщика-алжирца, врач, ежедневно спасающая людей от смерти[*], Флоранс пытается не просто поддержать мужа в трудные дни испытаний «хаосом», «беспорядком вещей»[28], необходимостью скрываться от вездесущих убийц и преследователей с кинжалом – так называемых «народных мстителей», сводивших счеты со всеми, кого считали причастными к неурядицам в стране. Жена спасает его и от мук осознания своего бессилия помочь своей стране, народу, возвращая мужу «ясность цели», «ясность взгляда» на мир, осознание неизбежности «конца кошмара», «конца безумия» и исчезновения «мрака», опустившегося в разум «разъединившегося» народа.

Сама атмосфера Любви, которой окружила героя Буджедры Флоранс, сливавшаяся в его душе с любовью к родному городу, к отчему Дому, позволяли ему увереннее «стоять на ногах», не поддаваться приступам отчаяния и даже «*четко видеть время*», которое показывали старые часы на городской площади, *ощущать его* и знать, «с какой скоростью оно мчится». Ставшая было совсем «чужой» жизнь в родной стране именно с помощью француженки Флоранс – как источника пульсации Любви и Разума – вновь становилась понятной, «прирастала» к нему; он слышал ее «дыхание», ее надежду и ее страстное – как и у него самого – желание *избавиться от страха*, сомнений, обрести истинную веру в Человека, в его силы, в его способность перенести страдания, выстоять и выжить. Этому научила Флоранс, знающая на личном опыте врача цену и Жизни, и Смерти. «Вывернуть жизнь» с ее нынешней «изнанки» – террора, царящего вокруг, на «*лицевую сторону*» – избавиться от «паники духа» – таков был итог дол-

[*] Подобные образы женщин – и в романах соотечественника Р. Буджедры Рашида Мимуни («Тягость жизни», «Проклятие»[27]), они – как образы-знаки, «маяки» в контексте свершающегося в стране «Беспорядка вещей», царящего хаоса, насилия, Войны.

гого ночного диалога с женой, заставившей мужа снова включиться в борьбу, «стершей» из его памяти «диаграмму его неудач», поражений, отчаяния, возвратившей ему надежду, научившей заново *жить*.

Флоранс, как и Изабелла, сумела залечить раны души Человека, освободить от боли, от ужаса осознания распадающегося мира. И в этих примерах *диалога разных миров*, но их одинаковых начал, не просто тяготеющих к Добру и Благу, но, главное, – к *взаимопониманию*, и заключена сама возможность преодоления изначального конфликта разных миров, обусловленного Историей, нарушившей «Порядок вещей» колониальным захватом Алжира.

Искоренение памяти об этом Прошлом, изменение отношения к «Востоку» «Западом», потерявшим свое былое могущество, свои владения в Африке, и «Востока» к «Западу», который сегодняшние исламские «фундаменталисты» считают «истоком зла», виновником всех бед, обрушившихся на современную жизнь Магриба, – задача тех писателей-магрибинцев, которые озабочены не столько отражением картины сегодняшнего мира, сколько Будущим его. А потому их понимание осуществляющегося «диалога миров» как обретенной гармонии скорее решаются в образах *идеальных* («Инфанта мавра» М. Диба[29]) или исключительных, граничащих с самопожертвованием во имя установления или сохранения с*оюза двух* миров, реализованного в браке мужчины и женщины разных конфессий, но преодолевших *запрет* мусульманской семьи (если женщина вышла замуж за француза) или иудейской (если мужчина женился на иноверке)[*].

Но так или иначе подобные, пусть идеальные или редкие, реальные примеры *реализованного диалога* (при условии свободного выбора своей судьбы представителями двух разных миров) свидетельствуют о все растущей объективной тенденции преодоления противоречий, преодоления границ «чуждости», отчуждения человека и вступления его в духовное пространство *равного владения* разными мирами.

Конечно, под «владением» надо понимать некую «комфортность» самоидентификации, когда у человека не возникает ни осознания своей маргинальности, ни ощущения «раздвоенности» между разными культурами, или своей *ничейности* (de nulle-part), как это случается с теми, кто остро переживает свою «откорененность» от родной страны

[*] Об этих случаях см. подробно наше исследование[21].

и «отлученность» от «принимающего общества», порой охотно демонстрирующего свои дискриминационные «возможности»[30].

И, как правило, больше всего реагируют на такие ситуации (или оказываются в них) именно женщины, и фиксирующие кризис самоидентификации, и глубоко переживающие состояние «ничейности», особенно при своем разрыве с семьей, где властвует мусульманская Традиция, где «тиранят» женщину отец и братья, где «запрет» на всё «современное», т. е. «западное», есть некая форма самосохранения, защита этнической и конфессиональной целостности. Наступающее в таком контексте саморазрушение личности девушки родителями в расчет не принимается, наоборот, порой их жестокость, внушение чувства «стыда» своей дочери доводят ее до самоубийства, случаи которого литература фиксирует столь же интенсивно, сколь и тревожно, особенно в последние десятилетия[31].

Тем не менее, именно женщины в магрибинской среде чаще вступают в конфликт со своей средой и все чаще становятся «соперницами» мужчин и в плане своей более удачной социализации (профессии, связанные с использованием женского труда – в медицинской, торговой, а также в сфере образования и обслуживания, более многочисленны), и в плане более успешной «ассимиляции» на Западе (они овладевают французским языком, к примеру, быстрее, чем мужчины, попадая, пусть даже на «роль» прислуги или няни, во французские семьи, или уборщиц в офисы и т. д., что с необходимостью ведет к ускоренным языковым контактам), и даже в плане использования возможностей получения образования, предоставляемых, к примеру, республиканской Францией. Девочки-школьницы и девушки-студентки из мусульманской среды лучше учатся, реже пропускают занятия, чаще завершают и среднее, и высшее образование, получая диплом. Это общеизвестные факты, объясняемые тем, что «мужчинам надо больше думать о заработках», что у магрибинцев-юношей имеется больше склонностей к торговле, вхождению во всякого рода этнические группировки и движения (иногда с политическими, иногда «криминогенным» компонентом), за ними чаще следят полиция и правоохранительные органы, обвиняя их – иногда без основания – в наркобизнесе, в «налетах», поджогах автомобилей и другого рода преступлениях, часто случающихся в больших городах. Но даже и «внутри» Магриба мужчины чаще оказываются безработными, вынужденными проводить

«свободное время» на улице (что ведет и к разбою, и к насилиям), либо в мечети (там, собственно, и зарождался исламский «интегризм» как форма, в том числе, и экономического, и социального протеста[32]).

Но в рамках своей страны женщина, даже находясь на одной социальной ступени с мужчиной, получив образование, используя свою профессию (педагога, врача, адвоката), добившись осуществления своих гражданских прав, – не столько «соперница» мужчине, сколько, скорее, «существо, дважды угнетенное». После обретения независимости она должна служить обществу, семье, дому, который остается главным пространством жизни мусульманской женщины, вышедшей на дорогу Свободы. Тунисская литература (особенно женщин-писательниц) полна примеров именно такой достаточно иллюзорной эмансипации, когда активно участвующие в общественной жизни женщины в своем доме полностью подчинены диктату мусульманской традиции, носят «исламское платье» (темный балахон) и покрывают голову (и даже закрывают лицо) «исламским платком»*. Подобная ситуация весьма обострилась в Алжире на исходе 80-х – начале 90-х годов, когда даже студентки Алжирского университета, славившегося своими демократическими традициями, политической ангажированностью, защитой прав малых этносов и их культур, неожиданно так же активно примкнули к рядам исламских фундаменталистов и не только перестали посещать студенческие кафе, но старались не выходить на улицу «без сопровождения» опекавших их отцов или братьев.

Но если выйти за пределы среды, диктующей свои порядки, связанные и в современных условиях с некими пассеистскими формами общественного бытия, то в эмигрантском мире роль женщины из исламской семьи, конечно, значительно «объемнее», что не лишает ее порой драматического звучания.

В этом плане интересна зафиксированная (и типизированная) в романе «Горечь винограда» (1996)[33] марокканца Т. Бенджеллуна (писатель постоянно обращается к образу женщины как символу царящего на его земле угнетения и страдания Человека) судьба молодой магрибинки, *поднявшей голову*, *открывшей глаза** на окружающий ее жестокий мир. Сумевшая взглянуть без страха, «прямо в лицо» этого

* Об этом отмеченная выше книга «Параллельные хроники»[7]

мира, сделавшая попытку стать не просто «соперницей» магрибинского мужчины, героиня романа символизирует новую женскую судьбу, связанную с «пробуждением» Нового Мира, «нового сознания» в недрах уже европейского социума, где постепенно созрели «гроздья гнева»** принятых в его лоно североафриканцев, что само по себе не исключает ни горечи констатации их неудач, ни смелости попыток выбора ими «новой дороги жизни».

Героиня романа Т. Бенджеллуна не принимает анахронизмы (особенно на французском фоне) традиционного образа жизни, культивируемого ее отцом и безропотно переносимого ее матерью и ее сестрой, насильно выданной замуж за нелюбимого и незнакомого, но «своего», «араба». Непокорная и решительная, героиня смело ведет себя в школе, требуя от учителей справедливости, улучшения условий учебы, равного отношения «ко всем детям» – и «черным», и «белым», даже в районную мэрию отчаянно пытается войти с «петицией» о защите права своей семьи на проживание в доме, построенном когда-то отцом, но теперь подлежащем сносу… Все это не мешает девочке ощущать кровную свою связь «со своим народом», прекрасно знать историю своей иммигрантской семьи, всех тягот, мытарств и унижений, выпавших на долю деда, отца и матери. Защищая «свой дом», девочка защищает и права всех своих соотечественников, для которых сохранение «своего очага» означало защиту «своих корней», которые в жизни на чужбине означали верность уже и без того почти разрушенному «единству» своего народа, своей «общине», с которой иммигранты себя еще как-то идентифицировали, сохраняя свое «достоинство и честь». Подняв на ноги учителей, организовав кампанию в прессе, на радио, школьница взывала вместе со всеми к «общественному мнению», напоминая о «Свободе, Равенстве и Братстве», защищая *свой дом*.

Дом, конечно, снесли и большую иммигрантскую семью расселили по тесным квартиркам в окраинных многоэтажках. Отец, потеряв «свой дом», «фундамент» своей жизни на чужбине, пробовал вернуться

---

* Один из романов писателя назывался «Опустив глаза»[34]. В нем речь идет как раз о Власти Традиции в судьбах марокканской девушки.

** Роман Т. Бенджеллуна по-французски называется «Les raisins de la halйre» (дословно «Виноградные гроздья каторги»), что напоминает стейнбековские «Грозья гнева».

на родину, чтобы не ощущать себя «засыхающим деревом». Но и ему, и его детям «родная земля» показалась *странной*, сильно «застывшей», «неподвижной». Мужчины из деревень почти все уехали в города или за границу, на заработки, молодежь – на учебу, остались «на земле» только «молчащие» старухи, да старики. У Надийи – так зовут героиню Бенджеллуна – нашлось даже определение для увиденной в Алжире жизни – *mouroir* (нечто среднее между «усыпальницей» и «умиральницей»).

Во Франции, окончив школу, девушка стала воспитательницей, до этого поработав в супермаркете продавцом и кассиром. Терпеливо учила детишек из бедных семей добру, уважению к старшим, внушала им чувство собственного достоинства, необходимости самоизбавления от вечного здесь у иммигрантов «клейма зоны», где они жили, от чувства своей «отброшенности» на «пустырь и обочину жизни».

Жизнь своих соотечественников Надийа «выучила наизусть», знала их трудности и их заботы и решила бороться за права этих«новых граждан Франции», возглавив Комитет в защиту «бёров» – детей иммигрантов, родившихся во Франции. «*Жить, а не выживать*», – таков был ее лозунг на митингах и в программе муниципальных выборов, участие и победу в которых она считала вполне реальной. «Мы больше не хотим жить в страхе!», «Солнце в каждую трущобу!», – требовала молодая магрибинка, расклеивая со своими товарищами плакаты, сражаясь с «бездействием» мужчин и всех тех, кто осуждал ее, «потерявшую, как они считали, стыд», восставшую против самой обреченности иммигрантов «всю жизнь стыдиться своего происхождения».

Она мечтала, родившись в этой «гордой стране», что защитит права хотя бы своего поколения, пройдя на выборах в городское законодательное собрание, а там, глядишь, и в Европейский парламент.

Но все надежды и мечты, конечно, рухнули, как старый отцовский дом. Ее имя («бёрки», дочери иммигранта) нужно было в списках кандидатов только для сохранения внешних приличий, демократических рамок общества, где велись свои политические игры и где «имена арабов» нужны были для предвыборного «багажа» некоторых «левых» партий… Людей «*второго сорта*» «не подпустили к парламенту» уже в первом туре выборов.

Обида и гнев душили девушку, понявшую, что и ей не избежать горькой судьбы и участи тех, кого, как «*дурное семя*», бросили в «чу-

жую землю», чтобы потом, когда оно «прорастет», «ломать и жечь каленым железом». Но она знала и то, что главное – «не терять голову», понимала, что ее отчаяние и ее гнев – от неудачи, умноженной на горькие чувства всех «отверженных из отверженных», должны, как и эта, «собачья иммиграционная жизнь», пройти, уступить место ясности и трезвости. «Поражение само по себе не страшно. Важно не отказаться от мысли «*постоять за себя*» .

Так героиня Т. Бенджеллуна стала в литературе магрибинцев человеком, «различающим», дифференцирующим не только окружающий мир, но и его *перспективы*. А это уже и новый тип женщины, и новый тип героини, самодостаточной и «равновесной» мужчине: во всяком случае в магрибинской литературе конца XX в. образ Надийи стоит особняком. И если в книгах писателей еще и остается боль самоощущения человека в мире «чужбины» (во всех ее смыслах, как засилья традиции тоже), кризис его самоидентификации[35] и отражение крика его души – чаще, чем голоса его надежды, то это объяснимо все еще упорно сохраняющимися и на Востоке, и на Западе условиями, порождающими эти явления. Бенджеллун же «высвечивает», скорее, свой идеал. Совмещая свой исток со своей «опорой» на земле, где ей предстоит и жить, и бороться (*за свои права*), его Надийа словно уподобляется героям (женщинам и мужчинам) тех «пламенных лет» магрибинской литературы и истории, когда в борьбу за Независимость и Свободу своих стран поднимался *весь народ*, и женщины были, действительно, соперницами мужчин в *преодолении страха,* в неодолимой решимости бороться за Жизнь (свою и своих детей), достойную Человека и его Земли, хранившей завет предков «*не разрушить себя*». Так, соединяя Прошлое и Будущее, писатель «извлекает» женщину из круга обреченности (Традицией) на «молчание» и снова[36] наделяет голосом, зовущим изменить окружающий мир.

Возвращаясь к названию статьи, не могу не сказать, что услышанный «диссонанс» в литературе, фиксирующей положение женщины-магрибинки в современном мире, сегодня звучит «не тише», но даже как бы и громче. И если «суммировать» судьбы женских образов, запечатленных писателями-магрибинцами, то в них чаще – исход смертельный, несчастный, чем «выход» на дорогу Жизни, борьбы, обретения, «маяков» и светлых целей. Но утешает одно: *всякий раз*, и в миг отчаяния или даже *в миг* смерти, женщина в книгах магрибинцев оче-

видно *преодолевает Мрак*, неся в себе (или унося с собой) Свет Надежды на возрождение *гуманизма*[37], на свершение на Земле – и родной, и чужой – давней мечты Человека о Свободе и Равенстве.

---

1. Из книги стихов «Осколки сердца в океане странствий» (*Tahar Bekri*. Le coeur rompu aux ocйans. P., 1988). Русск. перев. см.: Поэзия Тахара Бекри. Французско-русская Антология. М., 2002.

2. Об этих писателях см. подробно: История литератур стран Магриба (Алжир, Марокко, Тунис) в 3-х томах. М., 1993.

3. *Chranbi*. Le passй simple. P., 1954; L'Вne. P., 1956; La succession ouverte. P., 1962; *Boudjedra R*. La rйpudiation. P., 1970; L'insolation. P., 1972.

4. *Benjelloun T.* Harrouda. P., 1973; L'enfant de sable. P., 1985; La nuit sacrйe. P., 1987; La nuit de l'Erreur. P., 1997.

5. *Прожогина С. В*. От Сахары до Сены («Повесть о жизни» как биография «поколения разрыва»). М., 2001. С. 340–418.

6. *Belamri R*. L'asile de pierre. P., 1992.

7. *Bel Hadj Yahia E*. Chroniques frontalliиres. Tunis, 1991; *Bechir A*. Tirsa. P., 1996.

8. *Djebar A*. Oran, la langue morte. P., 1998.

9. *Djebar A*. Les enfants du nouveau monde. P., 1962; Les alouettes naives. P., 1967; L'Amour, la fantasia… P., 1985; *Dib M.* Qui se souvient de la mer? P., 1962; La danse du roi. P., 1968; *Mammeri M.* L'opium et le bвton. P., 1965.

10. *Bouraoun N*. Garзon manquй. P., 2000.

11. Mohammed Ould Cheik. Myriem dans les palmes. Alger, 1985.

12. *Kateb Yacine*. Nedjma. P., 1956; Le cercle de rйprйsailles. P., 1959.

13. *Djebar Assia*. La soif. P., 1957.

14. *Dib M*. Cours sur la rive sauvage. P., 1964.

15. *Krйa Henri*. Thйвtre algйrien. Alger, 1962.

16. *Kaddour M'Hamsadji*. Le silence des cendres. P., 1954.

17. *Feraoun M*. La terre et le sang. P., 1953.

18. *Camus A*. L'йtranger. P., 1942.

19. Мифы народов мира. Т. II. М., 1982. С. 112.

20. *Memmi A*. Agar. P., 1955.

21. *Крылова Н. Л., Прожогина С. В.* Смешанные браки. М., 2002. С. 129–156.

22. *Chranbi D*. Les Boucs. P., 1955.

23. См. подробно: *Прожогина С. В.* Восток на Западе (Иммигрантские истории – II). М., 2003.

24. *Zitouni A*. La veuve et le pendu. P., 1993.

25. *Sebbar Leila*. Le silence des rives. P., 1993.

26. *Boudjedra R*. La vie a lendroit. P., 1997.

27. *Mimouni R.* Une peine б vivre. P., 1991; La Malйdiction. P., 1992.
28. *Boudjedra R.* Le dйsordre des choses. P., 1990.
29. *Dib M.* L'infante maure. P., 1994. О романе подробно см.: *Прожогина С.В*. Между мистралем и сирокко. М., 1998. С. 267–288.
30. См., например: *Charef M.* Le thй au harem d'Archi Ahmed. P., 1983; *Kalouaz A*. L'encre d'un fait divers. P., 1984; *Begag A*. Beni ou le Paradis privй. P., 1989; *Kessas F.* Beur's story. P., 1990; *Saad A.* Les Chemins d'Ilje. P., 1992; *Houari L.* Leila de nulle part. P., 1993 и др.
31. *Zoukkort M.* Le corps en piйce. P., 1976; *Imache T.* Une fille sans histoire. P., 1989; *Mokkadem M.* L'interdite. P., 1992; *Mounsi.* La cendre des villes. P., 1993; *Kalouaz A.* La leзon d'abscence. P., 1994; *Djebar A.* Oran, la langue morte и др.
32. *Chaouki A.* L'йtoire d'Alger // Algйrie / Littйrature / Action. P., 1997.
33. *Benjelloun T.* Les raisins de la galиre. P., 1996.
34. *Benjelloun T.* Les yeux baissйs. P., 1991.
35. См., например, эссе, написанное французской журналистской алжирского происхождения: *Souвd Belhaddad*. Entre-deux je. P., 2001.
36. Первой попыткой «дать слово» женщине в мусульманском мире был его роман «Харруда» (*Benjelloun T.* Harrouda. P., 1973). О нем см. подробно нашу работу: Магриб: франкоязычные писатели 60–70-х гг. М., 1980.
37. См., например: *Bouraouп Nina*. L'вge blessй. P., 1998.

Н.Ю. Ильина

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ПОЛОВ – ОДНА ИЗ ГЛАВНЫХ ТЕМ ЛИТЕРАТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ

Все возрастающая социально-политическая и экономическая активность африканских женщин в странах Тропической Африки находит отражение в художественных литературах этого региона, значительный пласт в которых представлен «женской прозой».

Последние два десятилетия прошлого века в англоязычных литературах этих стран отмечены появлением новых имен писательниц, отображающих судьбы женщин сегодняшней Африки и создающих яркие образы современных африканок.

Следует отметить, что писатели-мужчины старшего поколения (С. - Эквенси, О. Нзекву, О. Игбуна, А. Квеи Арма) о судьбе женщины писали достаточно много и интересно, тем не менее именно в произведениях современных писательниц западноафриканского региона, досконально знающих проблемы своих соотечественниц, женские судьбы обрели новые грани. Со своих женских позиций, недоступных в полную меру мужчинам, они всматриваются в свою женскую долю, пытаются постичь причины и последствия женского рабства, а затем раскрепощения женщины, которое стало принимать в Африке всеобъемлющий размах в конце XX в.

В произведениях африканских писательниц затрагиваются важные, злободневные вопросы, волнующие сегодняшнюю африканскую женщину – проблемы женской судьбы, которая осмысливается в социальном и философском контексте, поиски африканками своего места в обществе, семье, желание самовыражения, а также вопросы брака, воспитания детей, взаимоотношений с мужчиной.

«Женская» тема трактуется африканскими писательницами поразному, однако всех их объединяет убежденность в том, что в самых

драматических обстоятельствах африканские женщины проявляют силу духа, выносливость, трудолюбие, упорство в достижении цели.

Такими африканские женщины были всегда, говорят писательницы континента.

Такой изображена Чизи, героиня одноименного исторического романа замбийской писательницы Габриель Эллисон «Чизи, отважная женщина» (1998), жизнь, юность и зрелые годы которой прошли в тяжелый период для страны – конец XIX – начало XX в., когда процветала работорговля и межэтническое насилие.

Чизи, как и другие героини «женских» произведений, не полагается на поддержку мужчин, самостоятельно строит свою жизнь и будущее своих детей.

Пережив множество испытаний, выпавших на их долю, героини этих произведений отдают все силы воспитанию детей и работе. Так, Стелла Думба – героиня романа писательницы из Уганды Джейн Каберуки «Молчаливое терпение» (1999), испытавшая на себе принудительный брак, смерть супруга, самостоятельно ведет дела на своей ферме и воспитывает дочь Агнес. Автор романа подчеркивает, что усилия Стеллы не проходят даром – Агнес становится первой в Уганде женщиной-министром и собирается выйти замуж за наследника миллионера.

Обретает счастье в браке с любимым человеком Полин, героиня романа кенийской писательницы «Путь к рождению» (1986), которая является противоположностью своей подруге Амине, бизнес-вумен, реализующей себя в другой сфере жизни, где мужчины играют не главную роль.

Современные африканки стремятся устраивать свою жизнь, пренебрегая традиционными ценостями, не желая приносить себя в жертву семье. Кассандра, героиня одноименного романа угандийской писательницы Вайолет Барунги (1999), мать внебрачного ребенка, воспитывает сына и в то же время руководит собственным большим издательством, полагаясь на свои способности и силу воли. Любопытно, что в финале романа Кассандра выходит замуж за юриста, настоящего отца ее сына.

Утверждаемые в романах ценности – работа, общественная деятельность, материнство, а главное – образование, в котором писательницы видят основу женской эмансипации, близки и памятны современным африканцам. При этом осознавая необходимость экономической самостоятельности женщины в Африке, некоторые авторы одобряют традиционные нормы поведения в африканской семье и задумываются о возможной гармонизации отношений между супругами.

Чинве Океchукву – новое имя в нигерийской литературе. Ее роман «Затруднительное положение» (1998)[1] вызывает интерес как своей проблематикой, так и, несомненно, ярким образом главной героини – Идже Окике.

«Затруднительное положение» – это первый роман автора; ее перу также принадлежат сборник сказок игбо, сборник стихов и коротких рассказов.

Роман Ч. Океchукву «Затруднительное положение» можно отнести к массовой разновидности социального романа, соединяющего черты реалистического отображения действительности с авантюрным началом и элементами мелодрамы. Это произведение о судьбе женщины в Африке, история африканки, которая в самых драматических обстоятельствах проявляет такие качества, как сила духа, самостоятельность, упорство в достижении цели.

Читатель узнает, что Идже родилась в небольшом городке в семье государственного служащего в конце 50–х – начале 60-х годов. Годы ее учебы в средней школе пришлись на период после окончания гражданской войны в Нигерии 1967–1970 гг.

Любимая дочь отца, который умер, когда девочке было 11 лет, Идже проходит через череду испытаний, прежде чем выходит замуж. После смерти отца, мать, будучи не в состоянии прокормить несколько детей, посылает ее в дом к тетке – «маме Око», в деревню, где девочку не только кормят, но и отправляют в начальную школу. Однако именно в доме тетки Идже подвергается жестокой эксплуатации, и ее существование становится невыносимым: на заре она стирает детские пеленки малышей «мамы Око», готовит завтрак старшим детям и только потом отправляется в школу. После уроков, на которые она все время опаздывает, Идже, изнемогая от жары и усталости, продает по наказу тетки бананы. Однажды, в отчаянии, измученная, Идже сбегает к другой тетке, сестре отца, в другую деревню, но та женщина из-за своей нищеты не в состоянии ее содержать и отправляет девочку назад. Идже ничего не остается, как вернуться к «маме Око» и смириться с судьбой. Однажды Идже знакомится с молодым человеком Ад-

жекву, который частенько выручал ее тем, что покупал все бананы, которые заставляла ее продавать тетка. Воспользовавшись наивностью Идже, Аджекву вступает с ней в любовную связь. Однако вскоре он уходит воевать на гражданскую войну, не простившись с Идже. Это будет уроком для Идже на всю жизнь. В дальнейшем она навсегда откажется от помощи и услуг мужчин, которые, как она считает, никогда не бывают бескорыстными. Здесь нельзя не отметить влияние ярмарочной литературы Нигерии, отличающейся морализаторством и дидактизмом.

После окончания гражданской войны Идже учится в средней школе, затем знакомится с Обинной, двоюродным братом своей подруги. Вскоре они женятся. Идже работает в компании служащей, а Обинна – в строительной компании. Однако на этом злоключения героини не заканчиваются. Начинается новый этап ее полной драматических событий жизни. Обинна, всеобщий любимец, оказался лгуном и гулякой, и через два года супружеской жизни Идже, родив двух дочерей, оставляет его.

Родня Обинны, придерживающаяся традиционных взглядов, осуждает Идже: Обинна ее не бил, все же остальные претензии со стороны Идже рассматриваются как каприз.

Идже, женщина современных взглядов, не захотела терпеть обманы Обинны (он всем говорил, что получил диплом инженера в Университете, а сам бросил его после второго курса; Обинна также завел интрижки на стороне и наделал много долгов, которые Идже была не в состоянии оплатить).

Это был современный для Африки брак и современный развод. Не были соблюдены подобающие традиции: семья Обинны не просила благословения у матери Идже, а мать девушки всегда выступала против этого брака, так как Обинна не был богатым зятем, который помог бы ей вырастить младших детей. Она считала брак Идже с Обинной незаконным и даже не приехала к Идже после рождения ее первого ребенка, что также грубо нарушало традицию.

Уходя от Обинны, Идже не посчитала необходимым объясниться с его родней. В характере героини подчеркнута сила личности. Игнорируя представления традиционного общества, не считающегося с самостоятельностью и свободой женщины, она заявляет о своем праве распоряжаться собственной жизнью.

Вскоре Обинна попадает в автомобильную катастрофу и погибает. Идже отправляется в родную деревню Обинны и стоически переживает церемонии традиционных похорон мужа, все ритуалы, связанные с этим печальным событием, сопровождающимся огромными жертвами, выпадающими на долю вдовы. Гордая и независимая, Идже, чтобы отдать последний долг мужу, отцу детей, проходит через все предписанные традицией испытания, зная, что вдовство является важным этапом в жизни африканки.

Главы с пространными описаниями обрядов, связанных с погребением усопшего, неделями длящихся траурных церемоний, свидетельствует о фактографичности романа и пронизаны ощущениями кошмара, через который должна пройти вдова умершего (женщине не разрешалось 28 дней мыться , чистить зубы, одна из родственниц мужа брила ей наголо голову, а потом 7 недель голову надо было продолжать брить). Идже мужественно переносит этот удар судьбы; смерть мужа заставляет ее думать только о своем материнском долге, о детях, будущее которых теперь зависит только от нее.

После смерти мужа Идже тщетно пытается найти работу, но каждый раз терпит крах, поскольку не хочет и не может идти на компромисс со своими моральными принципами, нравственными установками: всюду, куда бы Идже не пришла работать, она подвергалась сексуальным домогательствам со стороны мужчин-начальников и видела, что многие женщины, служащие в компаниях, «уступали» своим боссам, чтобы иметь хорошую работу. Ситуация дошла до абсурда, когда один знакомый Идже, пообещавший похлопотать за нее перед ее начальником, тоже стал за ней «ухаживать». Идже неоднократно задумывается о тяжелой доле женщины, тем более вдовы, которая в одиночку должна бороться, защищая себя и своих детей. Она твердо решила, что никогда в своей жизни не будет пользоваться благосклонностью мужчин, поддержка которых, по ее мнению, всегда носит сомнительный характер.

Автор подчеркивает трудолюбие и упорство Идже. Она бралась за любую работу, торговала безделушками и одеждой, чтобы только увеличить свой мизерный доход. Она должна была создать дом своим детям. Они никогда не должны пережить то, что пережила она. Она всегда помнила «услугу», которую ей оказал Аджекву. Она никогда не позволит ни одному мужчине относиться к ней потребительски.

Часто морализируя на тему отношений между мужчиной и женщиной, Идже говорит со своей подругой Экви о затруднительном положении, в котором находятся женщины: все мужчины в отношениях с женщиной делают все, чтобы женщина была от них зависима, не могут смириться, если женщина преуспевает. Идже с горечью говорит о зависимости женщин от мужчин в получении работы, об оскорблениях, унижениях и, наконец, домогательствах со стороны мужчин.

В конце романа Идже, защищаясь от бывшего босса, случайно ранила его ножницами в глаз, и, спасаясь от преследования, попала под машину. Чудом ей удалось выжить, и роман заканчивается на положительной ноте: Идже поправляется дома под неустанным присмотром своей подруги Экви и детей, ей явно симпатизирует ее старый приятель Ннамди, который помогал Экви госпитализировать Идже после аварии. Есть надежда, что Идже найдет гармонию в отношениях с окружающей действительностью. Однако многие проблемы так и остаются нерешенными.

Роман исследует судьбу Идже в мире и сложный мир, оказывающий сопротивление ее независимой личности, что сближает его с западноевропейским романом критического реализма. Судьба героини показана на достаточно широком социальном фоне, который органически слит с основным ходом повествования.

Автор пристально вглядывается в особенности социальной картины сегодняшнего дня, высказывая некоторые критические суждения о современной Нигерии. Действие романа сконцентрировано вокруг Идже, образ которой, несомненно, является одним из самых ярких в новейшей литературе Нигерии.

Другая нигерийская писательница, получившая мировую признательность, Бучи Эмечета, совсем юной девушкой в 1962 г. покинула Лагос и отправилась с мужем, с которым позже рассталась, в Лондон, где с тех пор проживает вместе со своими пятью детьми.

Кехинде, героиня одноименного романа Б. Эмечеты, который вышел в свет в 1994 г.[2], является женщиной сильной и незаурядной, смелые поступки которой опрокидывают привычные представления о браке, семье и женском счастье.

Действие романа «Кехинде» разворачивается в начале 80-х годов в Лондоне, где благопристойная семья нигерийцев Около проживает 18 лет. Холостяком уехал из Нигерии Алберт Около, через год к нему присоединилась юная жена Кехинде.

Жизнь в Англии у этой нигерийской семьи на первый взгляд складывается удачно: Альберт работает заведующим складом, Кехинде – перспективная работница банка (именно благодаря ей семья смогла получить кредит на покупку дома в Лондоне). У Около подрастают двое детей подростков.

Прекрасно приспособившийся к жизни европейца в Лондоне, Алберт тем не менее мечтает об Африке, о традиционных африканских ценностях. Поэтому, получив от сестер письмо из Нигерии, в котором они настойчиво приглашают его вернуться на родину, переживающую нефтяной бум, где много возможностей преуспеть, он принимает решение уехать на родину. В разговоре с сослуживцем он так объясняет свой шаг: «Я хочу вернуться к тому образу жизни, который был у моего отца, жизни относительно легкой для мужчин, где мужчины были мужчинами, а женщины – женщинами… Мне надоело слушать свою жену и потакать ей во всем»[3].

Алберт с тоской вспоминает свое детство в Лагосе, когда его отец с друзьями по воскресеньям надевали агбады, которые их жены большую часть недели отбеливали и крахмалили. Они навещали друзей, их угощали пальмовым вином, орехами кола и вяленой рыбой. Альберт мечтает о том, как вернется в Нигерию, и Кехинде узнает, как должна вести себя настоящая африканская жена. Ему не нравится, что в Лондоне его жена живет как белая женщина, представительница среднего класса, зарабатывающая больше мужа и от него не зависящая.

В характере Алберта отражается противоречивость сознания африканца, оказавшегося на стыке двух культур, европейской и африканской. Узнав накануне отъезда на родину о беременности Кехинде, Альберт отговаривает Кехинде родить еще одного ребенка, что нехарактерно для африканского мужчины, ревностно охраняющего традиционные семейные ценности, среди которых дети являются главный богатством. При этом в качестве аргумента против рождения еще одного ребенка Алберт приводит необходимость для Кехинды заработать как можно больше денег перед отъездом на родину, что невозможно представить себе в отношениях с традиционной женой.

В романе затронута серьезная проблема возвращения в Африку после длительной интеграции в европейское сообщество. Когда спустя два года после отъезда из Лондона мужа и детей, так и не продав дом (это была основная причина по которой Кехинде осталась в Анг-

лии), она приезжает в Нигерию, то к своему ужасу узнает, что Алберт, преуспевающий нигериец, привел в дом вторую жену, у них есть ребенок, скоро будет второй.

Если Алберт, оказавшийся сторонником полигамии, и их с Кехинде дети, легко адаптировавшиеся к новой для них африканской действительности, прекрасно себя чувствуют в Нигерии (навестив детей в частной школе-пансионе, Кехинде убедилась, что у них нормальные отношения с новой «матерью»), то Кехинде чувствует себя в Африке «чужой среди своих». Прожив много лет на Западе, сформировавшись там как личность современная, самостоятельная и независимая, она не приемлет традиционный африканский уклад, тем более полигамный брак, и не желая подчиняться мужу и его родне, уезжает обратно в Лондон. Встреча двух миров в жизни героини видится автору как подавление африканского мировоззрения европейским.

В романе смещены временные пласты. Эпизоды, связанные с детством Кехинде, рассказанные от первого лица, чередуются с основным повествованием.

В романе наблюдается влияние фольклорной традиции. Читатель узнает, что у Кехинде была сложная судьба. У нее была сестра-близнец Тайво, которая, как и мать девочек, умерла во время родов. Кехинде взяла на воспитание тетя Ннебого, несмотря на традиционное поверье, что такой ребенок, как Кехинде, не принесет счастье. Кехинде постоянно тоскует по Тайво и слышит голос сестры, которая подсказывает ей, как вести себя в тех или иных обстоятельствах. Позже Кехинде узнала, что в городе Сокото у нее есть отец, братья и сестры, и воссоединилась с семьей. Самым по-настоящему близким ей человеком для нее стала старшая сестра Ифейинва, заменившая девочке мать.

Любопытно, что еще в детстве, когда отец женился вторично и когда муж Ифейинвы привел в дом вторую жену, Кехинде навсегда для себя поняла, что неприемлет полигамный брак.

Признавая кодекс поведения женщины, основанный на европейской модели, Кехинде не отрицает «вечные» ценности брака, но считает, что для женщины существуют и другие возможности самореализации, такие как работа и образование.

В конце романа героине сорок пять лет, она получила университетский диплом социолога, работает в Департаменте социального развития в Лондоне, у нее роман с иммигрантом с Карриб. Алберт в связи

с серией военных переворотов в Нигерии потерял работу и отправляет уже взрослого сына в Англию к Кехинде, чтобы он оформил на себя дом, взял жильцов и помогал отцу материально.

Любящая мать, Кехинде разумно объясняет сыну, что это ее дом и когда-нибудь он будет принадлежать ему, сыну, но пока она имеет право распоряжаться своей судьбой. Она до сих пор является официальной женой Алберта и не против, если семья воссоединится, но пока пользуется преимуществами полигамного брака, в котором невольно оказалась.

Роман Б. Эмечеты, выдержанный в духе «массовой» литературы, поднимает проблемы, близкие каждой нигерийской женщине, и утверждает новую систему ценностей – образование, материальное благополучие, свободную от традиционных рамок любовь. Образ Кехинде, несомненно, вносит весомый вклад в разработку темы женской эмансипации.

Писательница, которую можно отнести к авторам, в равной степени принадлежащим к африканской и европейской культурам, Бучи Эмечета, усвоила лучшие традиции нигерийского романа и подтвердила укрепившуюся в литературе страны жизнеутверждающую тенденцию.

Среди новых имен нигерийских авторов, появившихся в литературе страны в эти годы, следует отметить писательницу Акачи Адимору-Эзеигбо, преподавателя Университета города Лагоса. Ее перу принадлежат сборники рассказов «Ритмы жизни: истории о современной Нигерии» (1992)[4] и «Ритуалы и отступление от традиций» (1996)[5].

Некоторые рассказы написаны под влиянием фольклорной традиции, тяготеют к магическому, в них совмещаются события реальные и сказочные. В сборники входят также рассказы, где действие происходит в реальном мире, где события описаны на достаточно широком социальном фоне, органично слитом с основным ходом повествования. Читатель узнает о многих приметах общественной обстановки в Нигерии последних лет.

Основной темой рассказов, вошедших в первый сборник, стала «женская» тема, о чем свидетельствует и предисловие к нему, и то, что события нигерийской жизни конца века передаются глазами женских персонажей.

В предисловии к сборнику А. Адимора-Эзеигбо пишет: «Необходимость для мужчин и женщин создавать более теплые взаимоотно-

шения, основанные на взаимопонимании и уважении, является главной идеей, объединяющей эти истории вместе… Для меня это “взаимодополняемость”: необходимость для мужчин и женщин дополнять друг друга и создавать друг друга. Секрет счастливой жизни кроется в этой идее»[6].

В рассказах отчетливо выражена позиция автора: осознавая необходимость экономической самостоятельности женщины в Африке, она с большой симпатией относится к «вечным» человеческим ценностям – счастливому браку, домашнему очагу. При этом она убеждена, что за создание счастливой семьи отвечают оба супруга. Говоря о необходимости гармоничного сосуществования мужчины и женщины, писательница подчеркивает, что усилия мужчин и женщин по созданию семьи не пройдут даром – они принесут счастье и благополучие.

Большая часть рассказов, вошедших в сборник, посвящена эмансипации африканской женщины, освобождению ее от традиционных норм и предрассудков, которые до сих пор сильны в мировоззрении нигерийцев. Основная цель автора – рассказать историю из жизни нигерийской женщины и показать читателям, как вести себя во всевозможных непростых ситуациях, в которых зачастую они оказываются.

Типологически в силу своей дидактичности эти произведения воспроизводят характерные черты просветительской литературы. Героинями рассказов становятся личности, не боящиеся трудностей, создающие себя сами и обретающие в конце концов счастье.

Автор считает образование африканской женщины основной составляющей женской эмансипации, что также говорит о просветительской направленности ее произведений. При этом А. Адимора-Эзеигбо отмечает тягу к образованию как у современных городских нигериек, так и у пожилых деревенских жительниц.

Героиня рассказа «Иллюзия» Личи, преподаватель университета, возвращается домой в Нигерию после шестимесячной стажировки в Лондонском университете. К ее огромному удивлению, муж, который в свое время настоял на ее поездке, за полгода организовал жизнь в их доме так, как это не удавалось сделать Личи в течение многих лет: их четверо детей научились вести хозяйство, готовить еду, и это только улучшило их успехи в школе.

В отличие от Личи, героиня рассказа «Убааку», пожилая многодетная мать, имеющая десять детей, решив пойти научиться элементарной грамоте в недавно открывшейся сельской школе для взрослых, встречает отчаянное сопротивление со стороны своего мужа. Женщина, жизнь которой прошла в традиционной семье, пережившая насильственный брак, посвятившая себя семье и детям, выигрывает в конце концов битву с мужем и продолжает учиться.

Героиня рассказа «Чуткий мужчина» по имени Чета обретает счастье в семейной жизни.

В рассказе «Гончар» основная героиня по имени Оджиуго находит счастье как с любимым человеком, так и в работе. Владея секретом гончарного дела, который ей передала мать, женщина становится экономически независимой, продавая свои изделия богатым покупателям, при этом обучает своему ремеслу молодежь, а также на вырученные средства помогает мужу содержать кузницу, а дочери – булочную. Героиня рассказа оптимистично смотрит в будущее, полагаясь на свои силы, самостоятельно отвечая за свою жизнь и жизнь своих близких.

Отображая традиционные брачные, семейные отношения в нигерийском обществе, принимающие своеобразные модернизированные формы, А. Адимора-Эзеигбо вносит заметный вклад в разработку «женской» темы в литературе Нигерии.

Рассказы, вошедшие в сборник «Ритуалы и отступления от традиции» (1996) тематически продолжают первый сборник, поднимая различные проблемы современной нигерийской жизни, делая акцент на вопросах женской эмансипации.

Так, в рассказе «Размышление» героиня, школьная учительница, живущая в Лагосе, разрываясь между работой и домом, воспитывая четверых детей, задумывается об огромных трудностях жизни, с которыми ежедневно сталкиваются женщины, и приходит в выводу, что как женщины, так и мужчины, должны изменить сложившуюся ситуацию. Героиня убеждена, что мужчины должны принимать активное участие в домашних делах, а начинать надо с правильного воспитания мальчиков, с детства приучать их делить домашние заботы.

В рассказах «Жена Миллера» и «Ритуальный плач» поднимается важная для современных африканцев проблема соблюдения традиционных обычаев, в частности ритуального плача по усопшему. Так, бывшая жена Миллера, от которого она ушла двадцать лет назад, не поддалась уговорам родственников с обеих сторон принять участие в

похоронах скончавшегося бывшего супруга и оплакивать его, как это положено делать вдове, так как длительное время не была с ним связана брачными узами.

В рассказе «Ритуальный плач» героиня, напротив, прожив с мужем двадцать пять лет в браке, не хотела после его смерти нарушать традицию и согласилась, как положено, на рассвете соблюдать ритуальный плач по умершему супругу. Однако ее сын, возмущенный этой бессмысленной вековой традицией, которая, по его мнению, усугубляла горе вдовы, драматизировала потерю супруга и была унизительной для его матери, решительно выступил против ее участия в традиционном обряде. Среди родственников разразился спор, однако победил здравый смысл, и нашлись молодые люди, которые поддержали сына героини, посчитав традицию пережитком, от которого следует отказаться.

В рассказах «Вопрос для обсуждения» и «Вызов» героиням приходится принимать участие в судьбах молодых девушек, которые оказались в непростой жизненной ситуации. Мадам Ученду, работница технического колледжа, узнает о беременности своей дочери и решительно ведет переговоры с ее другом, школьным учителем, о неминуемом браке. Директор коммерческого колледжа Одуену, взявшая помимо своих детей, на воспитание племянницу, узнав о ее беременности принимает решение непременно помочь девушке получить образование, сделать карьеру.

Героини рассказов А. Адиморы-Эзеигбо в сложных обстоятельствах не теряют присутствия духа, проявляют решительность и мудрость.

В рассказе «Пора уезжать» затронута актуальная для Африки тема полигамного брака. Героиня Чинони, соракапятилетняя государственная служащая, живет в Лагосе с мужем и двумя детьми. Однажды случайно она узнает, что у мужа есть еще одна жена и трехлетний ребенок. Когда после выяснения отношений муж объявил, что официально приведет в дом вторую жену и покажет Чинони, кто хозяин в доме, она не желая мириться с полигамией, уходит из дома и уезжает в другой город.

Рассказы А. Адимора-Эзеигбо отражают изменения в мировоззрении современной африканской женщины, рассказывают о формировании нового типа африканки, которая обладает огромным жизненным потенциалом.

Следует отметить, что наряду с новыми авторами заметный вклад в разработку «женской темы вносят такие мэтры западноафриканской литературы, как Ама Ата Айду. Писательница, которая родилась в Гане, долго жила в этой стране, была министром образования, сейчас проживает в Зимбабве. В романе «Перемены» (1991)[7], который неоднократно переиздавался, А.А. Айду рассказывает трагическую историю африканской женщины Эси, которая становится жертвой полигамного брака и не хочет смириться со своей судьбой.

Жительница Ганы, Эси является представительницей современных образованных африканок с университетским дипломом, которая, казалось бы, должна быть счастлива и довольна своей жизнью. Эси работала аналитиком в статистическом бюро Правительства. Благодаря занимаемой должности, Эси получила дом для своей семьи, ее уважали коллеги по работе. Она была настоящим трудоголиком: уходила из дома на рассвете, приходила поздно, часто приносила домой документы, чтобы над ними поработать, часто находилась в разъездах по всему миру, принимая участие в конференциях и симпозиумах.

Эси явно поставила свою карьеру намного выше любых обязательств жены и хозяйки, которые у нее были. «Она прекрасно готовила, но бесконечно жаловалась каждый раз, когда приходилось идти на кухню»[8].

Такое положение вещей не очень нравилось Око, мужу Эси, с которым они были в браке шесть лет и воспитали дочку-школьницу Огьянову.

Око, школьный учитель, ожидал карьерного повышения (ему обещали пост директора школы) и явно уступал своей супруге как в социальном положении, так и в зарплате, что было предметом постоянного обсуждения его родственников, которые не любили Эси и считали, что она слишком образованна, зарабатывает слишком много денег, а главное больше, чем ее муж, и были уверены в том, что их сыну нужна совсем другая жена и много детей.

Однако все это не повлияло на брак Эси и Око, если бы не «то самое утро», когда Эси стала фактически жертвой сексуального насилия со стороны мужа. Не разделяя стародавние представления о том, что муж имеет право на секс всегда, когда посчитает необходимым, Эси, возмущенная поступком супруга, приняла решение уйти от него. Ни мать с бабушкой Эси, ни ее ближайшая подруга Опокуйа не разде-

ляя взгляды молодой женщины, не могли понять, почему Эси бросила мужа, если он ее не бил и не жил на заработанные ею деньги. Когда Эси ответила, что «муж требовал слишком много от нее и от ее времени», никто из родственников не становился на ее сторону, и все считали ее поступок глупым и необдуманным. В разговоре с бабушкой Эси спрашивает, для чего люди вступают в брак, и старуха отвечает ей, что люди женятся, чтобы иметь детей. В ответ Эси, как человек современный и независимый, говорит, что эта идея устарела: для того, чтобы завести детей, не нужно вступать в брак. На вопрос внучки, что такое любовь, старая женщина отвечает, что «любовь опасна. Она обманчиво сладкая, как вино из свежего пальмового дерева на рассвете. Любовь прекрасна, чтобы о ней распевать, и песни о любви хорошо слушать, иногда даже танцевать под них. Но когда нам нужно полагаться на силу человека и когда нам приходится считаь пенни на еду для наших желудков и на одежду для тела, любовь – ничто». «О, моя леди, последний мужчина, за которого любой женщине следует выходить замуж, – это мужчина, которого она любит»[9]. Несмотря на то, что Эси объяснила свое решение родственникам и не нашла у них поддержки, она твердо уверена, что поступила правильно. В ее характере подчеркивается сила личности, которая пренебрегает представлениями традиционного общества, игнорирующего право выбора для женщины, и доказывает, что может самостоятельно решать свою судьбу.

Уходя от мужа, Эси не собиралась снова вступать в брак: «Еще один муж, который будет сидеть у меня на шее все двадцать четыре часа в день? Те же споры о том, где место женщины? Еще один муж, который будет хныкать целый день о том, что я люблю мою работу больше, чем его?»[10], – говорит она подруге.

Эси считала, что не выйдет замуж снова, если только ей не встретится мужчина, который будет готов принять ее образ жизни, считаться с ней как с личностью. После развода Око, получив пост директора школы в глубинке, освободил квартиру Эси в Аккре; их дочь жила у матери Око, а Эси часто навещала девочку и с головой ушла в работу. Самостоятельная и независимая, героиня романа А.А. Айду получила свободу и доказала всем, что не будет зависеть от мужчин. Однако после развода с мужем события приняли новый, неожиданный поворот. Эси встретила привлекательного бизнесмена Али, мусульманина, добропорядочного семьянина, и полюбила его. Надеясь создать с Али

«альтернативный образ жизни», Эси согласилась снова выйти замуж, но не подозревала, что попадет в ловушку полигамного брака. С трудом уладив все формальности перед свадьбой (было необходимо получить согласие на брак родственников с обеих сторон, живущих в деревне, а также разрешение первой жены Али), Эси и Али стали мужем и женой, но Эси была женой номер два, что в корне меняло ее представление о своем статусе. Любопытно, что мать Эси, деревенская жительница, не была категорически против полигамного брака, но считала, что ее дочь, с ее образованием, заслуживала того, чтобы быть женой номер один, а не номер два. Если бы Око, бывший муж Эси, привел в дом вторую жену, Эси была бы все равно старшей женой и настоящей «миссис». В ситуации с Али Эси, по мнению ее матери, вынуждена была делить с кем-то мужчину, вступать в уже существующий брак.

Эси узнала, что значит быть женой номер два, в тот же вечер, когда они с Али каждый на своей машине вернулись из деревни, где жили родственники Эси, где присутствовали старейшины семьи Али и где состоялось бракосочетание. К удивлению Эси, Али не приехал к ее дому, как обещал, а направился к первой жене и детям, так как был канут Нового года и там был его настоящий, единственный дом. Али чувствовал себя виноватым и спрашивал себя, почему у его предков не было вопросов, с кем заниматься любовью в канун Нового года[11].

К концу третьего года брака с Али Эси, не видя большой разницы между своим положением жены номер два и просто любовницей Али, подозревая, что Али ухаживает за своей новой секретаршей и потому все реже с ней встречается, решает положить конец этим отношениям. Так и не найдя счастья с мужчиной, Эси дальше самостоятельно строит свою жизнь, не полагаясь на поддержку мужа. Пережив испытания, выпавшие на ее долю, героиня отдает все силы работе и воспитанию дочери.

Героиня романа «За горизонтом» (1995)[12] ганской писательницы Аммы Дарко – Мара, жизнь которой складывается ужасающе трагично. Она – жертва коварства своего мужа Акоби, который заставил ее уехать из Африки в Европу и заняться там проституцией.

Амма Дарко родилась в Гане в 1956 г., а 1980 г. закончила университет в Кумаси. Несколько лет она пробыла на заработках в Германии. Сейчас Амма Дарко живет с семьей в Гане и работает налоговым инс-

пектором. Роман «За горизонтом» – первое произведение писательницы. Рассказывая о жизни иммигрантов из Африки в Германии, автор, прожившая в этой стране несколько лет, отражает реальность новой многорасовой и полиэтнической Европы.

Неграмотная деревенская девушка Мара была выдана отцом замуж за служащего, который имел аттестат об окончании школы, что в деревне имело большой вес, переехала с ним в городские трущобы и стала спутницей, а на самом деле прислугой на все годы, которые им было суждено прожить вместе. В городе Мара постоянно подвергалась унижениям со стороны Акоби, который не считался с ней вообще и вынашивал одну единственную цель – уехать в Европу, чтобы начать красивую жизнь. Когда Мара приехала к мужу в Германию, она узнала, что он уехал из Африки не один, а с любовницей-африканкой, однако вынужден был жениться на немке, чтобы получить жилье и работу. Путем шантажа муж устраивает Мару работать в ночной секс-клуб, и заработанными ею деньгами оплачивает квартиру любовницы и перестраивает для нее дом в ее родной африканской деревне.

Автор показывает интеграцию в новый западный мир как жесткий процесс, болезненный для человека, поскольку она сопровождается трансформацией личности, изменением национального менталитета, и даже обязательным преображением внешности. Этот процесс сопровождается огромными психическими нагрузками, социальными конфликтами, которые часто приводят к драматическому финалу.

В романе показана эволюция сознания – от неграмотной деревенской девушки из Африки к независимой личности, отвечающей за свои поступки, принимающей самостоятельные решения и готовой бороться за себя и своих детей. Мара делает все, чтобы наказать Акоби. В конце романа он попадает в тюрьму в Германии, его любовница депортирована в Африку; благодаря Маре немецкая жена Акоби узнает правду и разводится с ним.

Мара остается работать в немецком борделе, так как считает себя до конца дней виноватой, хоть и не по своей воле, в том, что с ней произошло. Все, что она может сделать – помогать материально матери и двум своим сыновьям в Африке, которые думают, что она работает в Африканском ресторане. Она купила машину своему брату, финансирует строительство дома для матери в деревне и хочет купить небольшой дом для своих сыновей в городе.

Разноплановая в жанровом и идейном аспектах «женская проза» Западной Африки является отражением реальных общественных тенденций, преобладающих в регионе в последние годы.

Современные африканские женщины все чаще стремятся устраивать свою жизнь самостоятельно, а не так, как требуют от них интересы семьи и мужа.

Писательницы континента привлекают внимание общественности к современным африканским женщинам как огромному интеллектуальному резерву и вносят достойный вклад в разработку темы женской эмансипации.

---

[1] *Okechukwu C.* The Predicament. Rockville, Maryland, USA, 1998.
[2] *Emechta B.* Kechinde. L., 1994.
[3] Ibid. P. 35.
[4] *Adimora-Ezeigbo A.* Rhythms of Life: Stories of Modern Nigeria. L., 1992.
[5] *Adimora-Ezeigbo A*. Rituals and Departures. L., 1996.
[6] *Adimora-Ezeigbo A.* Rhythms of Life: Stories of Modern Nigeria.
[7] *Aidoo Ama Ata.* Changes. L., 1991.
[8] Ibid. P. 8.
[9] Ibid. P. 42.
[10] Ibid. P. 46–47.
[11] Ibid. P. 120.
[12] *Darko Amma*. Beyond the Horizon. L., 1995.
[13] *Okechukwu C.* Op. cit.

Н.В. Гришина

ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ АФРИКАНСКОЙ УРБАНИЗАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ЮАР 60-80-Х ГОДОВ XX В.

С начала XIX в. жизнь коренного населения Южной Африки подвергалась серьезным изменениям во всех ее сферах. Традиционная система организации южноафриканских племен была частично разрушена в результате военного поражения африканцев в их противостоянии европейским завоевателям, установления колониального режима и влияния христианской религии. С 70-х годов XIX в., начала так называемой «минеральной революции», в этой части континента активно шел процесс индустриализации и урбанизации, который повлек за собой постепенное включение африканцев в систему капиталистических отношений и создал условия, при которых они вынуждены были переселяться из деревень в города.

Со своих исконных земель африканцы вытеснялись в резерваты, где практически невозможным было ведение традиционного хозяйства. Перенаселенность резерватов и крайняя бедность заставляли африканцев искать работу на фермах белых, на шахтах и в городах. Таким образом, быстрыми темпами стало развиваться отходничество – одна из характерных сторон жизни африканцев в резерватах.

Из-за массового ухода мужчин на заработки их обязанности в традиционном хозяйстве вынуждены были взять на себя женщины. Они стали выполнять несвойственные им виды работ, бывшие ранее прерогативой мужчин. Так, например, весь процесс ухода за домашним скотом, являвшийся на протяжении многих веков исконно мужской деятельностью, стал частью женского труда наряду с земледелием, считавшимся преимущественно женским занятием.

Если белые женщины еще могли в некоторых сферах жизни занять равное с белыми мужчинами положение, то в обществе коренных жителей страны женщины, в соответствии с традицией, занимали низшие ступени социальной лестницы. Своеобразный синтез архаичных традиционных обычаев и современных юридических норм, наступление индустриального общества на веками сформировавшийся образ жизни коренного населения Южной Африки – все это осложняло жизнь женщин-африканок. Они страдали и от расовой дискриминации (на государственном уровне), и от дискриминации по признаку пола со стороны мужчин-африканцев (на уровне межличностного общения, в рамках семьи и общины).

В результате контактов с европейцами коренное население Южной Африки постепенно заимствовало определенные элементы европейской культуры, религии и быта. Процесс адаптации к новым культурным ценностям зависел от степени их востребованности африканцами, вынужденными жить в непривычных бытовых и производственных условиях, но он был неизбежен, так как у коренного населения не было выбора при приспособлении к новой жизни на своей земле.

Проживавшие в городах африканцы должны были усвоить современный городской образ жизни, и хотя большинство из них постепенно перенимало манеры и стиль жизни европейцев, в глубине их сознания сохранялась приверженность к традиционным ценностям.

Как считает исследователь П. Мейер, контакты африканцев с белыми в области культуры были минимальны и носили эпизодический характер[1]. В основном они сводились к внешним формам подражания, в то время как на внутренний мир и содержание традиционного мировоззрения африканцев-горожан влияние было незначительным. Восприятие африканцами элементов городской европейской культуры на первых этапах адаптации к городу было весьма поверхностным и служило своего рода мимикрией в непривычной обстановке.

В городах африканцы стали носить европейскую одежду и обувь, ориентируясь при этом на образцы одежды белых рабочих. Входили в употребление предметы быта белых горожан, такие, как мебель и посуда. Африканцы приобретали новый жизненный опыт, включались в сложную систему производственных связей и межличностных отношений.

В городах традиционная повседневная жизнь африканцев подвергалась значительным изменениям: стал реже соблюдаться обычай выкупа невесты – лобола, росло число моногамных браков, увеличива-

лось количество браков между представителями разных этносов. В значительной степени это было следствием изменения характера среды обитания, в которой не было возможности соблюдать в полной мере законы традиционной жизни.

Законодательные меры, дискриминирующие небелое население страны, принимались еще задолго до установления в стране режима апартеида. Так, закон о безнравственности, принятый еще в 1927 г., запрещал браки между представителями разных рас. Существовали нормы, регулировавшие общественный порядок в ночное время, согласно которым африканцы без пропусков не имели права находиться в «белых» районах города с 11 часов вечера до 5 часов утра.

После прихода к власти в Южной Африке в 1948 г. Националистической партии руководство страны стало разрабатывать меры по ограничению количества африканцев, проживающих в городах. Основным импульсом для всех принимаемых законов было желание сократить по возможности пребывание африканцев в городской зоне до необходимого уровня, достаточного для обслуживания потребностей белого населения.

Законы, регулировавшие передвижения африканцев, определяли их количество и сроки пребывания в городе. Так, «Сводный закон о туземцах в городских районах» (1945 г.) преследовал цель уменьшения числа африканских рабочих в городских районах за счет повышения качества их труда. Статья 10, пункт 1, этого закона определила эту категорию африканцев как «постоянные – временные». Считалось, что многолетняя работа на одном месте способствует повышению ее качества и возрастанию производительности труда. Этим рабочим и их семьям предоставлялось жилье, однако они постоянно находились под угрозой выселения из-за возможных нарушений ограничений на проживание. Многочисленные запреты и ограничения для живших в городах африканцев прежде всего затрагивали вопрос легализации как мужчин, так и женщин. В соответствии с «Законом о групповом расселении» (1950 г.) все африканцы, живущие в городах, имели право на проживание только в отведенных им районах.

Закон о внесении поправки 1964 г. в законы о банту предусматривал введение контроля за миграционными процессами африканской рабочей силы. Предполагалось, что наемные рабочие из числа коренных жителей находились бы в городских центрах без права на постоянное жительство, так как африканцам было позволено постоянно обитать только в резерватах. Этот закон резко ухудшал положение городских африканских семей. Жены и другие иждивенцы не могли находиться в городах вместе со своими мужьями или отцами, если ранее не проживали в том же районе, к тому же жена имела право жить со своим мужем только в том случае, если он имел свое собственное или нанимаемое жилье. Взаимные посещения мужьями и женами друг друга без разрешения были ограничены 72 часами. Иначе говоря, сегрегационные законы планомерно вели к разрушению традиционных семейных связей.

Так, выступая 18 марта 1964 г. в парламенте заместитель министра по делам банту сделал следующее разъяснение по этому вопросу: «Неженатый банту-мужчина правомочен находиться в городском районе на основании того, что он здесь родился или работает там в течение 10 лет у одного и того же предпринимателя или в течение 15 лет у разных предпринимателей и хочет жениться на женщине, проживающей за пределами этого городского района. Женщина может только прибыть сюда, если ей будет дано на это разрешение. Проживание является одним из тех факторов, который должен учитываться. При этом проживание должно быть четко обусловлено и означать жилище только в жилых районах банту, а не жилище на задворках предпринимателя, где работает и уже живет в пристройке муж жены. Это относится только к проживанию в городских районах поселения банту и, естественно, подлежит согласованию с соответствующими властями»[2].

Южноафриканский социолог М. Уилсон в своем исследовании африканского поселка Ланга дала картину положения африканского городского населения. Пригород Кейптауна поселок Ланга был построен в 20-е годы XX в. для переселенных сюда их других районов города африканцев. В нем были созданы некоторые удобства для быта, построены здание администрации, церковь и средняя школа. В течение первых 25 лет существования этого поселка женатые мужчины и замужние женщины составляли 75% всего населения. Однако с 1954 г. правительство прекратило давать разрешения на строительство домов для семейных африканцев в этом поселке, но было построено несколько кварталов для холостяков. Таким образом, возросла диспропорция между численностью мужчин и женщин, проживавших в Ланге. Так, в 1965 г. соотношение мужчин и женщин там было 8:1; мужчин-афри-

канцев насчитывалось 18.847 человек, женщин-африканок – 2.175, детей моложе 16 лет – 4.314. К декабрю 1965 г. в Ланге проживало 25.336 человек, в январе 1966 г. – 27.420, из них 18.925 человек жили в квартирах для холостяков[3]. В этой связи М. Уилсон отмечала: «Безопасность жизни и имущества в Ланге была обеспечена намного лучше, чем в поселках Йоханнесбурга, но в связи с растущими ограничениями въезда туда, а также увеличением диспропорции между численностью мужчин и женщин беспорядок усилился. Женщины на улице без сопровождения находятся в меньшей безопасности, чем это было раньше»[4].

Практически все африканки, проживавшие в городах, испытывали на себе жестокую дискриминацию со стороны государства. Нестабильность жизни, низкая заработная плата и доходы семьи, отсутствие гарантированных материнских прав, ненадежные противозачаточные средства, отсутствие детских учреждений, расовая дискриминация, дискриминация по признаку пола на работе создавали тяжелейшие условия существования африканских семей.

Жизнь в городе, в значительной степени свободная от патриархальных отношений и от традиционных взглядов на половозрастное разделение труда и обязанностей, вселяла в женщину надежду найти там подходящую работу и приобрести большую самостоятельность в своих действиях. В отдельных случаях им удавалось устроиться на работу, дававшую экономическую независимость от мужа, отца и других родственников-мужчин. Однако по мере развития рынка рабочей силы в городах появилось много мужчин, готовых работать практически за гроши. Пользуясь этим, предприниматели предпочитали нанимать на работу именно мужчин, а не женщин. Применение женского труда требовало дополнительных расходов, связанных с появлением у работниц детей, с периодами нетрудоспособности женщин и т.п.

Многотысячные массы африканского населения следовавшие традиционному укладу жизни, были вовлечены в экономические отношения в рамках чужеродного для африканцев буржуазного общества. Но, несмотря на это, очень немногие из проживавших в пригородных поселках или городах африканцев смогли подняться по социальной лестнице.

Африканцы, поселившиеся в городах и получившие работу, по своему материальному и общественному положению не отличались от

белых представителей городских низов. В некоторых африканских кварталах властями проводилась политика, направленная на сохранение традиционных сторон африканской жизни. Например, сохранялся институт вождей. Считалось, что это будет служить гарантией приверженности коренных этносов раздельному развитию, что препятствовало бы интеграции африканской и европейской культур и обеспечивало бы в конечном счете превосходство белых.

Африканские городские семьи оказывались в крайне неблагоприятных условиях, они дискриминировались и ущемлялись в правах существовавшей законодательной системой. Чтобы воспрепятствовать африканским семьям селиться в городах и чтобы выселять семьи, которым удалось там обосноваться, использовалась система контроля за притоком рабочей силы и законы о пропусках.

Правительство ЮАР, считавшее все города «белыми», отказывало семье африканца в самом праве на существование в городах. Это прямо следовало из основного положения политики апартеида, гласящего, что любой африканец находится в «белом» городе временно.

Ярким примером проведения подобной дискриминационной системы в жизнь по отношению к коренному населению страны был пригородный район Йоханнесбурга Соуэто. Этот район был типичен тем, что в похожих на него поселках, расположенных на окраинах таких крупных «белых» городов, как Претория, Кейптаун, Дурбан, Порт-Элизабет, по данным на 1980 г. жило до 4 миллионов африканцев. К тому же Соуэто был не просто большим пригородом, обслуживавшим город белых. Он представлял собой огромный комплекс поселков, слившихся воедино и образовавших особый «черный» город.

Соуэто (сокращение английского названия «South Western Townships» – «Юго-западные поселки») был крупнейшим городским поселением в Южной Африке, созданным для размещения африканской рабочей силы, обслуживающей Йоханнесбург. Поскольку необходимость в рабочих руках постоянно возрастала, население Соуэто росло быстрыми темпами. Так, в 1980 г. в городах и поселках этого района жило 2 млн.272 тыс. африканцев, а в 1985 г. – около 3 млн. человек.

В 1970 г. в Соуэто было официально зарегистрировано 75 307 африканских семей, общая численность членов которых составляла около 500 тыс. чел. Кроме того, здесь проживало еще 500 тыс. африканцев, многие из которых, будучи семейными людьми, вынуждены были

оставить своих домочадцев в деревнях и резерватах. Здесь же они входили в категорию «холостяков».

Существовало множество поводов для прихода африканцев в города. Исследователь Э. Дабб помимо основной причины – поиска заработка назвал в качестве таковых множество личных мотивов, не всегда имевших экономический характер. Он привел пример, относящийся к народности коса, одного из самых крупных этносов в Южной Африке: работа в городе или на шахте рассматривалась у коса как важная составная часть инициации у мужчин, для некоторых из них отъезд в город был способом избежать опеки взрослых родственников и т. п.. Женщина с детьми, не имеющая мужа, разведенная или вдова, чей зависимый статус всячески подчеркивается родственниками, тоже искала возможность начать другую жизнь в городе[5]. В процессе приобщения к городским условиям изменялся образ жизни африканцев, их сознание и ценностная ориентация. Однако формирование африканской городской культуры и соответствующего мировосприятия и сейчас далеки от завершения. Идет сложный процесс адаптации африканцев к условиям жизни в современном индустриальном городе.

Как считают такие исследователи, как М. Глакмен, Дж. К. Митчел, А. Эпстайн, миграционные процессы в Южной Африке, в которые были вовлечены многомиллионные массы африканцев, вызвали к жизни такое явление, как *детрибализация*, т.е. отход от традиционной системы ценностей, отказ от племенных пережитков и обычаев, стирание племенной и этнической разобщенности[6]. В то же время особенности урбанизации и связанные с ней сложности рождали у африканцев обратную реакцию – потребность в возврате к некоторым традиционным ценностям, нормам и обычаям. С целью упрочения режима апартеида правительство ЮАР стремилось искусственно проводить среди горожан-африканцев политику *ретрибализации*, т. е. консервации и реставрации элементов традиционного образа жизни.

Дискриминационные законы апартеида, направленные на ограничение проникновения африканцев в города, были многообразны. Они действовали так, что даже если африканская семья жила в городе, все равно нашлось бы законодательное положение, дающее основание выселить эту семью, разрушить ее в результате высылки кого-либо из ее членов, или, по крайней мере, постоянно оказывать давление на нее по административным каналам. Одним из таких положений являлось запрещение женщине, ставшей вдовой или разведенной с мужем, снимать квартиру или владеть домом. Если женщина, потерявшая мужа или расставшаяся с ним, получала разрешение остаться в городе, ее дети или иждивенцы обязательно высылались в резерваты. Семей, в которых единственным кормильцем являлась женщина, в городских поселках было очень много. Так, в конце 60-х годов в Восточном туземном поселке на окраине Йоханнесбурга 41% всех глав семей были женщины. Даже в Соуэто, где семьи без мужчин подвергались серьезным преследованиям, неполные семьи в 1962 г. составляли 14%, а в 1970 г. – уже 22% от общего числа семей.

Таким образом, к серьезным экономическим трудностям, которые испытывали африканские семьи, прибавлялись законы апартеида, направленные на сокращение количества этих семей в городах.

Большинство африканок обитало в резерватах в связи с контролем за перемещениями, в соответствии с которым мужчинам разрешалось выезжать по ежегодным контрактам, а для женщин такая возможность отсутствовала. В результате очень многие африканки подолгу жили отдельно от своих мужей. По данным на 1986 год, 77% черных женщин проживало в сельских районах страны, где находились в сильной зависимости от своих собственных ресурсов, 23% – в городах. В резерватах работа, как правило, ограничивалась неформальным сектором, занятостью в сельском хозяйстве или тяжелой ручной работой, а также низкооплачиваемой и неквалифицированной работой на фабриках, построенных по программам развития.

Тяжелые условия существования в резерватах часто заставляли африканок незаконно проникать в города; некоторые из них нелегально могли найти работу в качестве прислуги или уличных торговок, пивоваров в неформальном секторе городского хозяйства; некоторые, чтобы выжить, вынуждены были заниматься проституцией и воровством. Право проживания в городах на легальном основании имели только замужние женщины, чьи мужья работали по найму в городах, или те, кто был единственной дочерью в своей семье. Это право было регламентировано разделом 10 «Сводного закона о туземцах в городских районах» (1945 г.).

Городская африканская семья стала совершенно иной общественной ячейкой по сравнению с прежней большой семьей традиционного общества. Это была уже не семейная единица, являющаяся частью

большой семейной общины с четко определенными обязанностями, основанными на принципе половозрастного разделения труда для каждого из ее членов, связанных между собой узами кровного родства. Городская семья, как правило, включала в себя 5–6 человек. Это была нуклеарная семья, состоящая из отца, матери и детей; она представляла собой самостоятельную, самообеспечивающуюся и изолированную единицу среди множества ей подобных.

Африканская женщина в городе стала работать по найму, помогая мужу зарабатывать деньги, так как один кормилец в большинстве африканских семей не мог обеспечить прожиточный минимум даже на нищенском, полуголодном уровне. Количество работающих африканских женщин увеличивалось, что, с одной стороны, отражало ухудшение экономического положения африканцев-горожан, с другой – свидетельствовало об определенной степени эмансипации женщин. Если по переписи 1960 г. экономически активными было 15% от общего числа африканских женщин, то в 1970 г. их количество возросло до 25%. В городах значительная часть женщин работала по найму (37%), из них большинство – в качестве прислуги в белых семьях (65%). В обрабатывающей промышленности, где современные технологии давали возможность использовать женский труд, было занято 8% всех женщин-горожанок. В основном они работали в пищевой, швейной, обувной, текстильной отраслях промышленности. 7% женщин были учителями и медицинскими сестрами. Получить работу в административном учреждении как для женщины, так и для мужчины считалось большой удачей, даже если приходилось работать на более низкой должности, не соответствовавшей имеющейся квалификации.

До 1956 г. на африканок еще не распространялось обязательное правило иметь пропуск, и это обстоятельство давало возможность работающим женщинам создавать профсоюзы. Основной закон, регулировавший трудовые отношения в промышленности, в том числе и создание профсоюзов, – Закон о примирении в промышленности №11 от 1924 года – исключал из-под действия своей юрисдикции «тех, кто был обязан носить пропуска», т.е. африканцев-мужчин, тем самым лишая их права организовываться в профсоюзы. Тогда и были созданы профсоюзы в текстильной и швейной промышленности.

Многие работающие женщины были заняты в сфере обслуживания, и, как уже упоминалось, значительная их часть трудилась в качестве домашней прислуги. Африканки, работавшие в домах белых хозяев, были наименее защищенной категорией работающих женщин, так как законодательно их деятельность не была закреплена: закон о трудовых отношениях не охватывал домашнюю прислугу и сельскохозяйственных рабочих. Отсутствовали также законы о заработной плате и минимальной оплате труда, медицинское обслуживание, компенсации или страхование по безработице. Кроме того, африканки были поставлены в прямую зависимость от личного отношения к ним нанимателей. В 1982 г. министр по вопросам рабочей силы поручил национальной комиссии изучить положение в этих двух секторах для урегулирования условий занятости. Однако рамки обследования были жестко ограничены, а большинство работодателей и в сельском хозяйстве, и в секторе домашней прислуги в городах были сторонниками Националистической партии.

Отношение правительства к трудящимся женщинам, большинство из которых было черными, видно из официальной реакции на рекомендации комиссии Вихана. В них указывалось, что в ЮАР беременные женщины защищены гораздо менее, чем в других промышленно развитых странах. Комиссия рекомендовала продлить предродовой отпуск до шести недель, оплату отпуска по беременности и родам увеличить до 60% заработка, не увольнять женщин по причине их беременности, гарантировать предоставление того же рабочего места в течение определенного времени, предоставлять беременным женщинам более легкую работу с учетом соображений охраны труда и здоровья. Однако правительство отклонило все эти рекомендации, предоставив лишь дополнительное время женщинам, чьи дети были мертворожденными или умерли вскоре после рождения, прекратило выплату пособий по материнству из фонда страхования по безработице[7].

У живших в городах африканцев произошли значительные изменения в сфере семейных отношений. Между членами африканской городской семьи – между мужем и женой, родителями и детьми – возникли совершенно новые взаимоотношения. Эти взаимоотношения в корне отличались от прежних, существовавших в традиционной семье, где существовало четкое и никогда не нарушаемое распределение половозрастных и гендерных ролей. Участие женщин в экономической жизни привело к расшатыванию авторитетов патриархального общества. Постепенно под влиянием новых контактов, неизбежно воз-

никавших при общении с горожанами, африканки осознавали, что находятся в крайне угнетенном положении, несмотря на непосильную работу, выполняемую по дому и при работе по найму. Деньги были стимулом индивидуализации личности, и работающая женщина справедливо полагала, что вправе участвовать в планировании семейного бюджета и иметь свои собственные деньги на том основании, что она наравне с мужем была кормильцем семьи. Нередко подобные проявления «свободомыслия» вызывали острые конфликты с мужьями, сопровождавшиеся побоями непокорных жен. Вообще же семейное насилие было весьма распространенным способом убеждения мужчинами женщин в собственной правоте. В среде африканских горожан у некоторых этносов (коса, зулу, суто, тсвана) это было обычным явлением, перенесенным в городские условия из традиционной общины. Положение мужчины – главы семьи в традиционном обществе – в городской среде в определенной степени пошатнулось. Женщины уже не соблюдали субординацию по отношению к мужчинам в той мере, как это было принято в деревне.

Вот как описывала положение городской женщины-африканки в конце 50-х годов XX в. социолог Л. Лонгмор: «Если в традиционной семье господствующее положение всегда занимал мужчина, то в городских условиях его власть и авторитет заметно ослабли. В городских условиях женщины делают то, что в сельских районах при традиционном образе жизни им бы никогда не позволили. Например, в городе жена сидит в столовой вместе с мужем и ведет беседу с посторонними людьми на любую тему. Она посещает вечеринки, кинотеатры, собрания и даже принимает участие в забастовках; она делает все, что делает ее муж. Она может быть членом какого-то клуба или ассоциации. Она уходит на работу и может отсутствовать несколько дней подряд. Она зарабатывает неплохие деньги; часто больше, чем муж. Она может открыть свой счет в банке, и муж об этом не узнает. Если она работник свободной профессии: медсестра, учительница или служащая в системе социального обеспечения, – может оказаться, что она выйдет замуж за человека, менее образованного, даже за простого рабочего, и уж тогда она, конечно, не будет слепо подчиняться его воле»[8]. Однако, по нашему мнению, такая характеристика положения городских женщин не могла относиться ко всем живущим в городах африканкам в одинаковой степени. Учитывая нищенские заработки африканцев и связанную с этим постоянную нужду, как правило, многодетных семей, вряд ли столь радужное описание жизни африканской горожанки можно отнести к основной массе чернокожих женщин. Безусловно, происходили некоторые положительные изменения в социальном статусе африканок, некоторые из них добивались определенного продвижения по общественной лестнице, но подобные явления были не системой, а скорее исключением из общего правила. Примером удачного приспособления традиционных женских занятий к городу может быть женское ведовство, целительство и предсказание будущего. В начале 60-х годов XX в. в южноафриканской прессе публиковались статьи о таких предприимчивых женщинах, основавших в городах свой «бизнес». Но речь шла только о единицах городских африканок.

Что качается мужчин африканцев, то в основной своей массе они были заняты на трудоемких и низкоквалифицированных малооплачиваемых работах, не требующих специальной подготовки. Они работали грузчиками, уборщиками офисов, дворниками, разносчиками товаров, посыльными. В приморских городах для них предназначались те рабочие места в порту, где труд не был механизирован.

В домах белых хозяев некоторые африканцы работали целыми семьями, а в условиях, когда каждый член семьи по отдельности был в подчинении у нанимателей, соблюдать традиционное разделение гендерных ролей было практически невозможно. Мужчина выполнял обязанности сторожа, садовника или шофера. Родителям помогали их подросшие дети, выполнявшие мелкие поручения. Весьма малочисленную прослойку африканской интеллигенции в городах составляли банковские служащие, инженеры, врачи, учителя. Их основную массу составляли мужчины. Это были работники, как правило, невысокой квалификации, что объяснялось уровнем их профессиональной подготовки, основанной на принципе расовой принадлежности.

Как уже упоминалось, в городских условиях необязательным стал выкуп за невесту – «лобола». Нередки были открытые и достаточно резкие выступления молодежи против этого традиционного обычая. Так, в 1963 г. в Соуэто 12% браков из 1514 были заключены без лоболы. Стал редкостью полигамный брак, бывший нормой при традиционном укладе жизни. Обследование в Соуэто, проведенное в 1962 г., показало, что только 3 брака из 151 были полигамными и что глава

только одной семьи, жившей в городе, имел более одной жены. Причиной этого, возможно, было не только то, что традиции в условиях города отходили на второй план, но и невозможность уплаты адекватного выкупа за невесту при крайне низком уровне жизни. Кроме того, полигамные браки требовали дополнительных расходов от мужчины: каждая из жен должна была иметь собственное жилье, обеспечить ее которым входило в обязанности мужа. Поселить нескольких жен в разных комнатах одного дома было сложно из-за нехватки жилого пространства, а навещать жен, живущих в других районах, не всегда возможно. Серьезным препятствием к заключению полигамных браков являлось также тяжелое экономическое положение подавляющего большинства мужчин-африканцев.

Следует отметить, что обычай выкупа за невесту в традиционном обществе у бантуязычных этносов Южной Африки был важнейшим условием заключения брака. Браки, заключенные без лоболы, не признавались. Лобола давала женщине статус замужней женщины, была гарантией стабильного семейного положения для нее и ее детей, а также уважения со стороны членов общины. В городах изменилась форма уплаты лоболы. Из-за невозможности платить лоболу скотом высчитывалась определенная денежная сумма, исходя из стоимости головы крупного рогатого скота. При уплате лоболы учитывались личные достоинства невесты, а также затраты родителей на ее воспитание и образование. В конце 50-х – начале 60-х годов XX в. сумма лоболы в городских районах составляла от 80 до 120 фунтов. Наиболее крупные суммы платили за медицинских сестер, учительниц и тех, кто получил высшее образование.

Многие мужчины, не имея возможности уплатить лоболу, всячески стремились избежать этого обычая, без которого заключение брака в деревне было бы невозможно. Они платили лоболу отцу женщины либо частично, договариваясь позднее заплатить недостающую сумму, либо, вопреки обычаю, жили с женщиной открыто без соблюдения норм обычного права и традиционной морали. Такой вид внебрачного сожительства назывался «kipita». Не последнюю роль в нем играла экономическая взаимопомощь мужчины и женщины. «Kipita» была гарантией полной свободы мужчины от всяких обязательств перед женщиной и ее семьей. В случае разлада мужчина мог просто выгнать ее из дома и не отвечать перед ее отцом за свои действия.

Если в таком союзе были дети, они оставались вместе с матерью. Родители изгнанной женщины пытались найти для нее мужа, однако у женщины с детьми шансы выйти замуж были невелики, и описанная выше ситуация могла повторяться неоднократно. Таким образом, женщина могла иметь внебрачных детей от нескольких мужчин, ни разу не будучи замужем ни по европейским, ни по традиционным нормам.

Положение африканской городской семьи характеризовалось прежде всего отсутствием экономической стабильности и усилением внутрисемейных противоречий. Распад традиционного уклада семейной жизни и расовая дискриминация углубляли остроту проблем. Если в традиционном обществе женщина была полностью подчинена власти мужчины и наряду с предметами быта и скотом являлась средством платежа, то в городских условиях ее роль существенно изменилась. Конечно, не все женщины и не в одинаковой степени освободились от традиционной власти мужчин и стали полноправными членами семьи и городской общины в целом. Степень женской эмансипации определялась многими факторами, прежде всего экономическим положением семьи и уровнем образования женщины. Положение женщины было более независимо в семьях, принадлежавших к средним слоям Соуэто. В стабилизированных городских семьях равное или почти равное положение женщины считалось нормальным и не вызывало каких-либо внутрисемейных или социальных конфликтов. В большинстве же семей городских рабочих, не испытавших длительного воздействия процессов адаптации, положение женщин было более сложным. Тенденция к эмансипации женщины здесь сталкивалась с сильными патриархальными традициями, поэтому противоречия и конфликты были неизбежны. Так, нередким явлением было насилие над женой и младшими членами семьи со стороны мужа. Многие мужчины, не имея возможности решить экономические проблемы своих семей, оставляли свои семьи, при этом вся тяжесть содержания детей и прочих иждивенцев ложилась на женские плечи. Таким образом, одинокая женщина становилась главой семьи, чего никогда не происходило при традиционном распределении семейных ролей. В такой ситуации женщины приходили на помощь друг другу.

В африканских пригородных поселках существовали женские ассоциации, занятые в основном благотворительностью, самообразованием и культурно-развлекательными мероприятиями. Например, в

Соуэто христианская ассоциация молодых женщин *Зензеле* имела свой культурный центр, расположенный в Дубе. Эта и подобные ей организации, такие, как *Национальный совет африканских женщин, Лига домохозяек или Ассоциация профессиональных и деловых женщин,* объединяли женщин из средних городских слоев и нарождающейся буржуазии. Некоторые подобные объединения являлись отделениями соответствующих международных организаций. Собрания таких женских организаций представляли собой танцевальные вечера, чаепития, демонстрацию мод. В условиях апартеида объединение в ассоциации давало африканцам возможность разнообразить тяжелую жизнь и проводить свободное время в кругу людей, близких по интересам.

Большой популярностью у городских африканцев пользовались *шибины* – полулегальные питейные заведения, посетителями которых, как правило, были мужчины, а содержателями таких заведений могли быть женщины. Общение завсегдатаев шибинов происходило по этническому принципу и сводилось к обсуждению городских и деревенских новостей.

Неотъемлемой частью жизни африканцев в городах была религия. Своеобразный синтез традиционных африканских религиозных представлений и христианства привел к возникновению афро-христианских церквей, количество которых быстро росло. Так, в 1970 г. в Соуэто было 143 церковных здания, а в 1981 г. – уже 330. Кроме зарегистрированных церквей со своими зданиями в Соуэто было еще свыше 150 незарегистрированных церквей и сект, приверженцы которых собирались большей частью в жилых домах или школах. Обычно община не превышала 20-30 человек. Женская половина секты («маньяно») обычно имела свое руководство. Среди приверженцев афро-христианских сект в Соуэто женщины составляли большинство[9]. М. Уэст, исследовавший деятельность афро-христианских сект в Соуэто, так описывает состав одной из типичных общин: из 25 взрослых членов 2/3 женщины; 72% старше 41 года; 11 человек считали своим родным языком зулу, 7 – коса, 5 – суто, 1 – тсвана, 1 – венда; 64% жили именно в этом поселке или в ближайших, 5 человек вообще никогда не ходили в школу, еще 5 учились не более четырех лет, полного среднего образования не имел никто. Из этого описания видно, что среди членов афро-христианских сект преобладали женщины и люди старшего возраста, большинство верующих имело низкий образовательный уровень. В этническом отношении адепты сект были весьма разнородны. Иными словами, более важным фактором для объединения людей в церковную общину в городских условиях стало место их жительства, а не этническая принадлежность[10].

Изменение положения женщины в семье отразилось и на ее роли в общественно-политической жизни. С конца 40-х – начала 50-х годов XX в. африканки все более активно стали включаться в общую борьбу против расовой дискриминации и расистского режима. Особого размаха их выступления достигли в середине 50-х годов, когда власти Южно-Африканского Союза решили распространить на женщин обязанность всегда иметь при себе пропуска. Тогда, в октябре 1955 г., в Претории состоялась демонстрация протеста против введения подобного положения для женщин, в которой приняли участие 2 тыс. африканок. Однако с марта 1956 г. действие закона о пропусках, ранее применявшегося для контроля за передвижением мужчин-африканцев, было все же распространено и на женщин-африканок. 9 августа 1956 г. в демонстрации протеста у канцелярии премьер-министра в Претории участвовали уже 20 тыс. женщин. С 1981 г. 9 августа отмечалось как Международный день солидарности с борьбой женщин Южной Африки. Многие выступления африканских женщин против расизма и апартеида были подготовлены Женской лигой АНК – главной организующей силой прогрессивного женского движения в ЮАР.

С 1973 по 1981 год число работающих африканок увеличилось на 52%, однако значительная часть их не имела квалификации и выполняла тяжелую физическую работу.

До отмены в ЮАР апартеида существовало запрещение на ряд профессий для женщин вообще. В частности, это касалось вредных и трудоемких производств, таких, как работа в горнодобывающей промышленности. Учебные заведения, готовящие специалистов такого профиля, не принимали для обучения девушек.

Увеличение числа работающих африканок в ведущих отраслях экономики отразилось на их представительстве в профсоюзах, хотя попрежнему они были в меньшинстве. При этом следует обратить внимание на то, что многие их них были заняты в сельском хозяйстве и работали в качестве домашней прислуги. В 1981 г. была создана Южноафриканская ассоциация домашней прислуги, впоследствии открывшая шесть филиалов в различных регионах страны. Эта организация

не получила официального статуса по закону о трудовых отношениях, однако активно распространяла информацию о положении домашней прислуги в ЮАР, пыталась повлиять на повышение заработной платы своих членов и решить отдельные проблемы трудящихся.

В других отраслях работающие женщины занимали самые низкие должностии, как правило, получали более низкую заработную плату по сравнению с мужчинами, выполняющими ту же самую работу. Тем самым нарушался закон 1984 г., запрещавший оплачивать труд женщин по отдельной ставке. Предприниматели обходили этот закон, стремясь сохранить низкие ставки заработной платы, называя определенные виды работ «женскими». Создаваемые в стране «черные» профсоюзы значительное внимание уделяли особым проблемам женщин, прилагали усилия по выравниванию условий труда мужчин и женщин, уделяя при этом особое внимание защите женщин в таких вопросах, как дискриминация по признаку пола и беременность. Проводились переговоры с предпринимателями, в результате которых были достигнуты новые договоренности, касающиеся вопросов материнства.

Больше женщин стали принимать участие в работе профсоюзов, от рядового членства до руководящих постов, таких, как пост генерального секретаря и цеховых организаторов, приобретая все большее влияние в рабочем движении. В сентябре 1985 г. женский отдел Совета профсоюзов Южной Африки (КУСА) провел в Йоханнесбурге семинар, на котором подробно обсуждались проблемы положения женщин в профсоюзах и на производстве и была принята рекомендация, осуществление которой стало частью политики КУСА в отношении трудящихся женщин. Однако специфические проблемы женщин практически не решались, поскольку приоритет имели общие вопросы сегрегации и дискриминации, установленные системой апартеида, а также традиционные обычаи и взаимоотношения в их рамках.

Как пример борьбы африканок за свои права можно привести конфликт, произошедший в конце 1985 года в Соуэто. В больнице Барагвана произошло серьезное столкновение медицинского персонала с властями. В течение долгого времени эта больница подвергалась критике международной общественности из-за нехватки мест, плохих условий содержания и крайне слабой материально-технической базы для лечения больных. Вспомогательный персонал больницы прекратил работать после отказа белого руководства повысить заработную плату и улучшить условия труда. Требования служащих касались ограниченного круга сотрудников: они относились только к тем, кто проработал в больнице не менее 10 лет и чья зарплата составляла всего 150 рандов в месяц. Не желая удовлетворить это требование, руководство больницы предложило черным медсестрам-практиканткам выполнять обязанности вспомогательного персонала – санитаров и уборщиков помещений. Со стороны медсестер последовал отказ и было подчеркнуто недовольство введением комендантского часа после 8 часов вечера, а также плохим питанием и сексуальными преследованиями на службе. Кроме того, черные медсестры потребовали признать свою профессиональную организацию – *Ассоциацию работников здравоохранения* и создать совет представителей медсестер-студентов. Митинги медсестер были разогнаны полицией, многие их них были арестованы на основании закона о чрезвычайном положении. Для обеспечения бесперебойной работы больницы Барагвана были вызваны войска, и только после принятия этих мер был восстановлен порядок.

В 70–80-х годах XX в. африканки играли заметную роль в борьбе с апартеидом, противодействуя существовавшим порядкам во многих областях социальной жизни. Они выступали и как матери при бойкотировании школ, устроенных по расовому признаку, и как жены – в поддержку борьбы своих мужей, и как трудящиеся – за улучшение своего положения.

Кризис апартеида, углубившийся в 80-е годы, вовлекал все более широкие массы африканок, работавших в городах, в борьбу за свои права. Упорное нежелание правительства ЮАР найти приемлемые политические решения назревших проблем стало причиной серьезной нестабильности во всех областях жизни страны. Недовольство политикой правительства, крайне низкий уровень жизни африканских семей, а также постоянная расовая дискриминация толкали африканок на массовые акции протеста. Их выступления принимали организованный характер, чему во многом способствовала работа Женской лиги Африканского национального конгресса.

Участвуя в борьбе с апартеидом наравне со своими мужьями, сыновьями и братьями, африканки уже не были забитыми безмолвными существами, как несколько десятилетий назад. Рост их самосознания

и политической активности стали результатом жизни в современном городе, результатом тяжелого труда, неотделимого от извечной женской роли хранительницы домашнего очага.

---

[1] *Mayer P.* Xhosa in Town, Townsmen or Tribesmen. Rhodes University-Oxford University Press, 1961. P. 44.

[2] Парламентские дебаты в палате собрания // Hansard. 19 March 1964. Cols. 3193–3194.

[3] *Wilson M., Mafeje A. Langa.* A Study of Social Groups in an African Township. Johannesburg, 1963. С. 161.

[4] Ibidem.

[5] *Dubb A.A.* The Impact of the City. The Bantu-speaking Peoples of Southern Africa. Ed. By W.D. Hammond-Tooke. London – Boston, 1974. P. 445.

[6] *Бейлис В.А.* Традиция в современных культурах Африки. М., 1986. С. 146.

[7] Специальный доклад Генерального директора о применении Декларации о политике апартеида, проводимой ЮАР. Женева, 1986. С.59.

[8] *Longmore L.* The Dispossessed. A Study of Sexlife of Women in Urban Areas In and Around Johannesburg. L., 1959. P. 119.

[9] *Городнов В.П.* Черные жители «белого» города. М., 1983. С. 96.

[10] Там же. С. 98.



В. Мухина. Рабочий и колхозница

Ю.В. Градскова

«ЖЕНСКИЕ ИНТЕРЕСЫ» В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ В СТРАНАХ ЮЖНОЙ АМЕРИКИ И РОССИИ

Сравнительно близкие сроки начала процессов, часто объединяемых под общим названием демократизации, в Советском Союзе и некоторых странах Латинской Америки (в данном обзоре я буду рассматривать две южноамериканские страны – Чили и Аргентину) уже не раз становились причиной сравнительного исследования в таких областях, как конституционализм, государственное управление и рыночная экономика[1].

К сравнительному изучению процессов, происходящих в двух регионах, нас подталкивают и такие факторы, как неразвитость демократических институтов и гражданской политической культуры, недостаточная зрелость гражданского общества и традиции широкого заимствования политических идей[2]. Хотя процессы, происходящие в Латинской Америке, вряд ли являются источником опыта, пригодного для повторения в России (необходимо учитывать, что даже внутри латиноамериканского региона опыт одной страны вряд ли в полной мере может быть использован другой в силу огромных социальных и культурных различий между странами), мне кажестя, что информация о специфике, успехах и проблемах латиноамериканского женского движения поможет нам по-новому взглянуть на гендерную проблему в контексте глобального и локального.

Обращение к опыту женского движения в Латинской Америке, на мой взгляд, способствует выработке новых подходов к тем противоречиям, которые являются характерной чертой современного дискурса гендерных и феминистских исследований в России. Часто в работах отечественных исследователей (также как европейских и американских) женское движение в России выглядит неким странным явлением, которое должно развиться повторяя основные этапы западноевропейского и американского. Одновременно с этим нередко декларируются необходимость отказа от следования западным образцам и нахождения некоего «истинно российского» пути утверждения женственности. Столкновение этих позиций происходит в ситуации, когда феминистское движение на Западе уже не первое десятилетие стремится так или иначе избавиться от своего «слишком западного» (определяемого обычно как движение белых женщин – представительниц среднего класса) имиджа, все более и более внимательно изучая опыт, проблемы и мировосприятие женщин, обладающих другими культурными и социальными характеристиками – чернокожих американок, мексиканских иммигранток (чиканас), женщин из мусульманских стран[3]. Обращение к другому этно-культурному опыту не просто облегчает возможность выбора наиболее эффективных политических тактик, но и служит источником пересмотра многих теоретических положений как гендерной, так и политической теории.

На фоне углубления внимания к «различности» российские исследования по гендерным проблемам как в силу объективных (нехватка средств и литературы), так и субъективных (на мой взгляд, связанных с поглощенностью исследователей российскими процессами) причин мало обращают внимание на особенности женского движения, отличия в постановке его задач в неевропейских странах. Данный обзор является попыткой отчасти восполнить этот пробел.

В центре обзора находятся следующие проблемы:

теоретическое понятие «женских интересов», их исторический контекст, связь с демократической политической системой и гражданской политической культурой;

соотношение гендерного подхода к политике и представлений о «женских интересах»;

функционирование концепции «женских интересов» в современной российской, аргентинской и чилийской культурах.

Понятие «женских интересов» в политических теориях современности

Концепция «групп интересов» впервые была выдвинута в начале XX в. американским политологом Артуром Бентли и глубоко связана с позитивистскими представлениями о «рациональном выборе». К основным функциям групп интересов относятся артикуляция интересов той или иной группы, агрегация интересов (согласование множества частных требований посредством дискуссий), а также – информирование органов, принимающих практические решения по тем или иным вопросам. В случае достижения высокого уровня единства и выработки четкой программы и идеологии группа интересов может превратиться в политическую партию. Формирование групп интересов является необходимым компонентом формирования гражданского общества. Для создания группы интересов необходимы два условия: члены группы должны видеть свои границы и осознавать свои интересы как отличные от интересов других групп, а также уметь выразить их политически.

Английские и американские женщины, представительницы средних классов, например, смогли создать и выразить свои интересы политически (в виде политического движения) в середине прошлого века. Расцвету суфражистского движения в США и Англии соответствовали представления о том, что женщины имеют право на участие в выборах и равный с мужчинами доступ к образованию[4]. В середине XX в. проблема «женских интересов» вызывала озабоченность и известной французской феминистки Симоны де Бовуар, которая призывала к необходимости преодоления ситуации, когда женщины «объединены только на основе механической солидарности, основанной на факте их похожести, в то время как им не хватает органической солидарности, на основе которой существуют все объединенные общности»[5]. Из особых женских интересов в сфере политического, необходимости «достаточного» для представления и защиты интересов количества представителей группы в законодательных органах власти исходит и теория гендерных квот, принятая на вооружение большинством социал-демократических и некоторыми другими европейскими партиями. Этим целям соответствует и такая акция женских групп и клубов (в частности в Германии), как «женский завтрак» – выделение публичного пространства для по-женски маркированного политического.

Иными словами, в XIX–XX вв. во многих странах Западной Европы и Северной Америки женщины, наряду с другими социальными группами, должны были осознать свою особость и научиться политически выражать свои специфические требования. В развивающемся гражданском обществе, говорящем на языке прав и представительства интересов, женщины являлись лишь одной из культурно-специфических групп, каждая из которых вступала в политическую жизнь по мере формулирования своих особенностей и требований (по марксистской терминологии, превращаясь в «класс для себя») и усложняла политическое поле. Как известно, именно множественность групп интересов впоследствии способствовала развитию теорий плюралистической демократии.

Однако само феминистское движение на Западе, столь много сделавшее для формирования и политического выражения «женских интересов», в 70-е годы XIX в. начинает пересмотр этой концепции. Под вопрос была поставлена как возможность формулирования интересов «всех женщин» (игнорируя расовые, этнические, религиозные и социальные различия между ними), так и сама идея выражаемости «женских интересов» на символическом языке современного политического дискурса. Многие представительницы современного феминизма и гендерных исследований, прежде всего французской интеллектуальной традиции, говорили о возможности репрезентировать «женское» как бессознательное, выражая его лишь в «женском письме», «описании опыта маргинальности» и т.д. (см. Сиксу, Ирригарэ[6]). Кроме того, с точки зрения современного гендерного подхода к общественным наукам, представители двух гендеров – «мужчины и женщины» являются лишь собирательными категориями мифологизации общественного сознания, символически закрепленным в языке набором культурных стереотипов[7].

Поэтому представляется, что понятие «интересы женщин», как социальной группы, выглядит сегодня по меньшей мере неточным. С одной стороны, женщины вовсе не представляют собой некой единообразной общности (что в американском контексте неоднократно было доказано при противопоставлении целей активизации представительниц образованных слоев и чернокожих и цветных женщин), с другой,

«интересы женщин», определяемые как отличные от «интересов мужчин», как бы предполагают, что мужчины вполне сформировали свои интересы как внутренне единая социальная группа. Однако сколь бы остры ни были дискуссии о многообразии «интересов женщин» внутри «женского движения» в Европе и Америке, современная практика политической демократии, предполагающая систему представительства интересов, неизбежно требует того или иного политического выражения интересов различных групп граждан.

В трех рассматриваемых странах в период XX в. существовали многочисленные группы, центры, движения, а иногда, даже партии, стремящиеся говорить от лица «женщин», представлять «женские интересы» в сфере политического. Как артикулировались эти интересы? Какие различия в трактовке «интересов» могут быть выделены в российском и латиноамериканском контексте? Можно ли найти какие-либо универсальные и всеобщие закономерности женской активности? Иными словами, могут ли такие понятия, как «дискриминация», «насилие», «женские права», быть применимы в различных культурных контекстах или они являются лишь отражением позиций тех или иных международных идеологий, узурпировавших их употребление?

Основные этапы и особенности развития женского движения в трех странах до 90-х годов XX в.

Аргентина. Начало женского движения в Аргентине относится к концу XIX – началу XX в., когда представительницами средних и высших слоев общества в Буэнос-Айресе были организованы первые группы по борьбе за женское равноправие в образовании, а также – за предоставление избирательных прав. Это движение практически не затрагивало население других городов и сельской местности[8].

Новый период начался в 40-е годы и связан с мощным популистским движением, лидером которого стал полковник Хуан Перон. Перонистское движение, сыгравшее важнейшую роль в процессе импортзамещающей индустриализации страны, также оказало существенное влияние на социальные процессы, способствуя активному привлечению к политике широких слоев населения (прежде всего – недавних переселенцев из сельской местности). Жена Хуана Перона Ева Перон стала лидером женского крыла перонистского движения и организатором широких социальных и политических реформ, проходивших под антиимпериалистическими лозунгами. Именно с ее именем связывается предоставление женщинам избирательных прав (по конституции 1949 г.), рост женских организаций, активизация участия женщин в профсоюзном движении, расширение социальной помощи женщинам и детям.

Смерть Евы Перон в 1952 г. фактически означала потерю женщины-лидера, но не отразилась на низовом уровне женской активности в перонистском движении. Главной силой движения после свержения правительства Перона в 1955 г. стали профсоюзные организации, активное участие женщин в которых, однако, не приводило к их лидерству в профсоюзной иерархии; женщины фактически утратили собственные, особые требования. В связи с обвинениями правительства Перона в антидемократической политике, преобладанием национал-реформистских лозунгов над феминистскими, среди современных активисток и исследовательниц женского движения широко распространено отрицание связи между политикой перонистского правительства и женскими интересами в 40–50-е годы[9].

В 60–70-е годы активизировались различные женские организации представительниц среднего класса, многие из которых восприняли все новейшие идеи европейского феминизма второй волны.

После установления в стране военной диктатуры (1976–1983 гг.) наибольшую известность получили женские организации, ставшие инициаторами защиты прав человека. Прежде всего это организация матерей с Майской площади, в которую вошли родственники похищенных, подвергнутых пыткам и убитых военной хунтой активистов политических организаций. Женские организации различных политических и идеологических ориентаций сыграли активную роль в массовых движениях начала 80-х годов за возвращение страны к демократической форме правления.

Чили. Женское движение в Чили исторически было связано с ролью женщин, представительниц высшего класса, ориентированных на христианские ценности. В 20–30-е годы оно было представлено в основном благотворительными организациями, с помощью которых состоятельные женщины стремились оказать поддержку малоимущим. В 1922 г. была создана Женская гражданская партия, которая ставила своей целью борьбу за гражданские и политические права женщин,

однако большого размера и влияния эта организация не достигла. В 1947 г. Роза Гонсалес Видела, супруга президента Чили, избранного от Демократического Альянса, создала ассоциацию домохозяек, для того, чтобы «поднять на европейский уровень» культуру частной жизни, подготовить малообеспеченных женщин к лучшему выполнению ролей жены и матери. Несмотря на, казалось бы, откровенно антифеминистские цели, эта организация оказала влияние на расширение представлений женщин в политических и других сферах жизни страны, привела к росту их заинтересованности в трудовом и политическом участии[10]. В 1947 г. правительство Виделы предоставило женщинам избирательные права .

В 50–60-е годы начинается новый этап развития женского движения, связанный с расширением и активным включением в политическую жизнь представителей рабочего класса и средних слоев, так как многие женщины принимали активное участие в деятельности левых партий и профсоюзных объединений, многие занимали позиции лидеров (особенно в молодежном движении), провозглашая цели «революции», «освобождения рабочего класса», «антиимпериализма», но не выделяя особых интересов женщин. После прихода к власти в 1970 г. правительства блока «Народное единство» политическая активность женщин, проходящая под лозунгами антиимпериализма и социальных преобразований, становится особенно заметной. На стороне противников правительства «Народного единства» также активно выступают женщины, репрезентирующие себя как «хранительниц домашнего очага», протестующие против возрастания нестабильности и дефицита продуктов[11].

После переворота 11 сентября 1973 г. многие женщины-активистки политических партий были подвергнуты репрессиям или эмигрировали из страны. Захвативший власть глава военной хунты генерал Пиночет для снижения накала политической борьбы в Чили и успеха проведения экономических реформ методом шоковой терапии начинает активную кампанию по поддержке традиционных ценностей, которые «пытались разрушить марксисты». Одним из важных направлений этой деятельности стала специальная программа, предназначенная для женщин, – создание центров матерей (CEMA). Основной задачей центров провозглашалось «включение чилийской женщины в соседские связи и стремление к ее личностному росту и развитию ее

семьи»[12]. Деятельность этих центров в целом соответствовала деятельности женских организаций конца 40-х – начала 50-х годов, однако, в отличие от исторических предшественников, идеологи новой программы ставили своей задачей «отвлечение» женщин от публичной сферы, сосредоточение их внимания исключительно на семье. Организации были переориентированы с интеграции на дисциплину. Главной причиной участия женщин в CEMA для многих стала возможность приобретения навыков какого-либо ручного труда (изготовление бижутерии, панно, плетение), которые могли помочь их семьям выжить в условиях тяжелой экономической ситуации[13]. Контроль над этой организацией осуществляла непосредственно супруга диктатора. В 1989 г. CEMA в Чили насчитывала 9.814 центров с 200 000 членов и 5250 добровольцами, которые их обслуживали.

Новая активизация женского движения в стране была связана с возобновлением (иногда подпольным) женской политической деятельности в начале 80-х годов и появлением многочисленных и разнообразных женских неполитических групп, клубов и кружков, оказавших существенное влияние на формирование гражданского общества современной демократической Чили.

Россия. Первый этап развития женского движения в России начался в середине XIX в. с борьбы за допуск женщин к высшему образованию. К началу XX в. проект женского освобождения был представлен двумя направлениями. Во-первых, сетью женских организаций, ставящих своей целью борьбу за просвещение женщины, за ее политическое и юридическое равноправие с мужчиной (Женское взаимоблаготворительное общество, Российская лига равноправия женщин, Женская прогрессивная партия). Сходное понимание «женских интересов» было характерно и для партии кадетов. Во-вторых – партиями, ставящими своей задачей освобождение трудящейся женщины в результате социалистической революции (социал-демократы, социалисты-революционеры). Деятельность независимых женских организаций особенно активизировалась в период Первой мировой войны.

В феврале 1917 г. впервые были провозглашены избирательные права женщин. После прихода к власти в 1917 г. большевистского правительства равенство полов было декларировано во всех сферах жизни общества. По мере усиления тоталитарных тенденций в советском обществе альтернативное коммунистическому женское движение фак-

тически исчезает, уступая место женской активности по пропаганде коммунистических идей преодоления «женской отсталости» и приобретения женщинами «классового сознания». Для проведения этой кампании при всех партийных организациях создаются специальные «женотделы», руководителями которых в разные годы были И. Арманд, А. Коллонтай, А. Самойлова. Кампания по «подтягиванию» женщин до уровня мужчин к началу 30-х годов была объявлена завершенной, в политическом дискурсе появился новый образ «советской женщины», основными обязанностями которой являлись общественно-полезный труд и материнство. Женщины получили негласные квоты во всех органах политической власти, кроме высших – около 30%, а сами «особые» женские интересы были провозглашены несуществующими. Постепенно советское правительство предоставляло женщинам все более значительные «особые права» и льготы в том, что касается выполнения двойных обязанностей – продолжительный оплачиваемый отпуск по уходу за ребенком, государственные детские сады, ясли, пионерские лагеря, список «запрещенных» профессий и т.д.

Диссидентское движение, ставящее своей целью проведение демократических реформ, в своем большинстве (за исключением малочисленной женской группы «Мария», 1979 г., Ленинград) также не замечало «особые интересы женщин».

Начало перестройки вновь поставило на повестку дня «женский вопрос», сформулированный как необходимость освобождения женщины от двойной занятости в результате постепенной ликвидации массовой производственной занятости женщин (вытеснение женщин из публичной сферы в частную). Надежды состоявшегося в 1991 г. женского съезда (Дубна) на быстрое создание сильного всероссийского женского движения не оправдались.

На основании изложенного можно заключить, что представления о «женских интересах», формировавшиеся в трех странах на протяжении XX века, включали в себя много сходных элементов. Во-первых, это касается событий российской и аргентинской истории 1930–1950 гг. – создание социальной программы поддержки женщин-работниц и матерей одновременно с крайней идеологизацией политической жизни в стране, предоставление женщинам политических прав одновременно с фактическим ограничением политических свобод. Таким образом, социальная безопасность женщин была одной из

наиболее важных задач их политических защитников во всех трех странах.

Во-вторых, – это значительная роль образа «матери» при определении целей политической активности как со стороны мужчин, так и со стороны самих женщин (Центры матери – CEMA, Организация матерей с Майской площади, Комитет солдатских матерей). Чилийская исследовательница Соня Монтесино ссылается на архетип матери в качестве наиболее важного архетипа женского движения в Латинской Америке. Именно «мать» является основной участницей коллективных акций, связывающей частную и публичную сферы (она выходит из «дома» на «улицу», вынося домашнее вовне). В контексте латиноамериканской политической жизни «мать появляется всегда, когда встает проблема порядка/хаоса»[14]. По опросам двух–трехлетней давности, именно Комитет солдатских матерей получал в России наиболее высокие рейтинги среди женских организаций[15]. С другой стороны, акцентирование интересов женщины-матери затрудняло политическое выражение интересов значительной части населения, связанных с отказом от материнства, например, движений за легализацию абортов в Латинской Америке.

В-третьих, во всех трех странах, несмотря на размах женской социальной и политической активности, собственно «феминизм» часто получал эпитеты «заимствованного» и «несвойственного для страны и ее культуры». Иными словами, многие общественные организации и отдельные женщины-политики в трех странах оказались готовы «защищать права женщин», участвовать в «движении женщин», заниматься «изучением женщин», но не обозначать то, что они защищают, поддерживают и изучают словом «феминизм».

«Женские интересы» в политической жизни Чили, Аргентины и России в 90-е годы XX в.

Как уже говорилось, процессы демократизации в двух латиноамериканских странах начались почти одновременно с российскими (в Аргентине в 1983 г., в Чили – в 1989). Правда, в отличие от ситуации медленной трансформации российского общества, все еще сохранявшего в начале 1980-х некоторые тоталитарные черты, в 1970–1980гг. у власти в Чили и Аргентине находились авторитарные правительства,

возглавляемые военными, а переход к демократизации не был связан с распадом страны. Процесс демократизации в двух латиноамериканских странах и России сопровождался повышением уровня гражданской активности населения (которая в Аргентине, как и в России, через несколько лет значительно снизилась в связи с началом радикальных экономических реформ и приватизации), повышением внимания к правам человека и стремлением создать общественные механизмы, препятствующие повторению репрессий и ограничений свободы, существовавших в предшествующие годы.

Однако необходимо обратить внимание на политико-культурные различия в понимании демократии. В российской истории до 90-х годов были лишь короткие периоды демократического развития; их полезность для России в будущем, по сравнению, например, с монархией, должна быть доказываема. В то же время, для граждан Аргентины и особенно Чили демократическое государственное устройство, избранное после освобождения страны от колониальной зависимости в начале XIX в., представлялось вполне закономерным. В отличие от России обвинения США, Великобритании и других стран в империалистической внешней политике не вызывают в Южной Америке обвинения демократии как системы. Однако тот тип формальной или элитарной демократии, который существовал в странах Южной Америки после достижения независимости до начала XX в., характеризовался отсутствием не только демократической стабильности, так как многократно прерывался военными диктатурами, но и низким гражданским сознанием, т.е. предполагал отстраненность большинства населения от какого-либо участия в демократических процедурах[16].

Вместе с тем, для анализа особенностей понимания «женских интересов» представляется важным тот факт, что «демократия» как политическая ценность имела значительно более широкое распространение в южноамериканском обществе. Крушение авторитарных диктатур дало поддержку демократическим чувствам населения и расширило ареал гражданской политической культуры, поддержало стремление к равенству прав и возможностей. У разных групп женщин в Аргентине и Чили появились практические возможности создания организаций и движений, защищающих их интересы, уже частично определившиеся в годы диктатуры. Таким образом, женщины стали одной из нескольких социальных групп, чьи интересы могли быть выражены политически.

С другой стороны, «переход к демократии» или – «нормальной» политике, сделал более явными напряженность и различия, ранее существовавшие между женщинами в латентном состоянии[17]. Участницы женского движения в Чили, например, разделились на сторонниц автономии женского движения и политиков – активных участниц политического процесса в рядах той или иной крупной «неженской» политической партии.

Демократизация в России, проходящая в ином социально-экономическом контексте, чем аргентинская и, особенно, чилийская, за исключением короткого периода конца 80-х годов не отличалась безусловной поддержкой «демократии» как лучшей системы государственного устройства. «Демократия» с начала 90-х годов превратилась в России скорее в инструментальную ценность для проведения глубоких экономических преобразований; осуждение тоталитаризма соседствует с более или менее явным одобрением авторитарного пути осуществления политических и экономических реформ, с утверждением культа «сильных, решительных действий», т.е. осуществляется дискурсивная поддержка традиционно мужских способов достижения социальных изменений.

Различалась и вписываемость «женских интересов» в задачу демократизации. Если в Чили речь шла о широком участии организаций, защищающих права женщин в политической жизни страны в целом[18], то в России защита женских прав (создание центров социальной помощи, кризисных центров, образовательных программ) оказалась отделенной от сферы «большой политики». Успех женщины в этой сфере чаще всего связан с позицией посильной «помощи» женщин в решении государственных дел и избегания самостоятельного выражения «женских интересов»[19].

С другой стороны, некоторыми современными исследователями проблемы «женщина и власть» часто ставится знак равенства между движениями за женские права и демократическими движениями[20]. Представляется, что не все «женские элиты» выражают интересы женщин, так же не все женские движения как в Южной Америке, так и в России представляют собой внутренне демократические организации, стремящиеся к разрушению традиционных иерархий[21].

Необходимо сказать и о существовании такокго направления общественно-политической мысли, формулировка «женских интересов»

которого связано с идей возрождения России. Идея Великой России, находящейся в дуалистической схеме Россия – Запад, выстраивается в эссенциалистской парадигме, не предполагающей групповых интересов внутри национальных. Однако вынужденно оказавшись в современном дискурсивном поле «групп интересов», представители (особенно многочисленные женщины-активистки) этого движения оказываются участниками дискуссии о «женских интересах». Несмотря на отрицание западного опыта, в том числе феминизма, сторонницы этого направления тем не менее утверждают ценности женской инициативы в качестве исконно-русских[22].

Несмотря на многочисленные периоды авторитарных и полутоталитарных диктатур, латиноамериканские интеллектуалы (в том числе занимающиеся исследованиями пола, гендерной теорией, феминизмом) никогда не испытывали в полной мере того культурного разрыва с европейскими теориями, который мы испытывали в послевоенные годы. Поэтому в современных латиноамериканских монографиях, например, в работе аргентинки Марселы Нари, переосмысление повседневности с гендерной точки зрения рассматривается как уже прошедший этап: иметь другое отношение к повседневным вещам, к отношениям власти, к другим женщинам, конкуренции, отношениям в паре[23]. В то же время именно повседневные аспекты проблемы «женских интересов» являются наиболее важными для современной России[24].

По мнению Монтесино, женское движение в Чили представлено тремя основными направлениями: социальными движениями, коллективными действиями и собственно политическими организациями. При этом, по ее мнению, собственно феминистками являются те, кто боролся за избирательные права женщин. Поэтому система, существовавшая в СССР, получает в ее интерпретации название государственного феминизма. Наиболее распространенным видом женской активности Монтесино считает коллективную активность, находящуюся на пересечении частного и публичного. Причины ее особой важности кроются в особенностях исторического развития: «этот способ коллективных действий исходит из культуры латиноамериканского барроко, в котором дорефлексивные социальные связи сосуществуют с рациональными институтами, иными словами, традиционные элементы сосуществуют с современными»[25].

Нельзя забывать богатое историческое прошлое латиноамериканского социалистического и в целом левого женского движения, утверждающего связь борьбы за женские права с борьбой против капитализма и империалистической политики господства, осуществляемой странами первого мира. Хотя болезненная трансформация нашего сознания за последние годы привела к существенному вытеснению из повседневной и научной речи самой возможности рассмотрения действительности с точки зрения классов и классовой борьбы, необходимо учитывать, что значительная часть представительниц женского движения в частности продолжает рассматривать реальность через призму классового восприятия. Многие исследовательницы и активистки женского движения в Латинской Америке имеют традицию выделения классовых и социальных различий между женщинами, ставя на один смыслоразличительный уровень «гендер» и «класс»[26]. В свою очередь, опыт российского тоталитаризма с его насильственным утверждением «равенства» (социального и гендерного) в качестве фасада для безграничной власти партийной элиты, привел к обесцениванию понятия «равенство» во всех аспектах политических лозунгов и исследований, в том числе и в смысле обеспечения равных прав и возможностей для женщин.

В заключение можно сказать, что в России и в Южной Америке в настоящее время происходит активный процесс уточнения концепции «женских интересов». Формулировки «женских интересов» во всех трех странах неоднократно изменялись под влиянием как смены конкретных социально-экономических условий, так и заимствованных теоретических концепций. В то же время, агенты формирования этих концепций оказались не просто различно ориентированными, но и по-разному вписанными в политическую систему каждой страны. По-видимому, именно культурные и идеологические доминанты оказываются в настоящее время решающими для направленности процесса формирования «женских интересов» и его выраженности в языке.

---

[1] *Мирский Г.И.* Авторитаризм и демократия: две модели? // Полис. 1996, № 6; *Arriagada G.* Easterm Europe, Latin America and Comparative Politics // WWC Working Papers, N 193. Wash., 1991.

[2] *Шемякин Я.Г.* Латинская Америка: традиции и современность. М., 1987.

[3] *Segura D., Pierce J.* Chicana/o Family Structure and Gender Personality: Chodorow, Familism and Psychoanalytic Sociology Revisited // Signs, Autumn 1993; The Politics of Feminism in Islam // Signes, Winter 1998.

[4] *Попкова Л.* Социально-правовой статус женщин США: история XX века // Женщина, гендер, культура. М., 1998. С. 209.

[5] *Simone de Beauvoir*. The Second Sex // History of Ideas on Women. N.Y., 1977. P. 344.

[6] *Жеребкина И.* Прочти мое желание. М., 2000; *Сиксу Е.* // Хохот медузы // Гендерные исследвоания. 1999. № 3.

[7] *Kimmel M.* The Gendered Society, Oxford University Press, 2000. P. 11.

[8] *Little Cyntia J.* Education. Philantropy and Feminism: Components of Argentine Womanhood. 1980–1920 // Latin American Woman: Historical Perspectives. Westport, 1978.

[9] *Navarro Maryssa.* The Case of Eva Peron // Women and National Development. Chicago, 1977.

[10] *Valdes T., Weinstein M.* Mujeres que suenan. Las organizaciones de pobladoras 1973-1989, FLACSO, 1992. P. 47.

[11] Например, хорошо известные «марши пустых кастрюль».

[12] *Valdes T., Weinstein M.* Op. cit. P. 92.

[13] *Ibid.* P. 111.

[14] *Montecino S.* Dimenciones simbolicos del accionar politico y colectivo de las mujeres en Chile. Santiago, 2000.P. 18–19.

[15] *Valdes T*. El movimiento social de mujeres y la produccion de conocimientos sobre la condicion de mujer. Santiago, 1993.

[16] *Calvert S.* Political Culture of Argentina. L., 1989; Политическая система общества в Латинской Америке. М., 1982.

[17] *Shield Veronica.* New Subjects of the Rights // Cultures of Politics, Politics of Culture. Westview Press, 1998. P. 100.

[18] *Calvera L*. Mujer y feminismo en la Argentina. Buenos Aires, 1990 P. 122–123.

[19] *Старовойтова Г.* Женский вопрос и российская политика //Новая газета. 1–7 марта 1999. С. 8.

[20] *Силласте Г.* Женские элиты в России // Социологические исследования. М., 1992, № 2.

[21] *Ушакин С.* Пол как идеологический продукт// Преображение, 1998; *Ковалева Т., Иванчук Н.* Женщины: ресурсы политического поведения// Социс. 1995, № 7.

[22] *Стрелкова И.* Россию спасет женщина?// Женщины России – вчера, сегодня, завтра. М., 1994. С. 32–34.

[23] *Marcela Nari*. Ser feminista hoy. Buenos Aires, 1995. P. 5, 97.

[24] *Темкина А*. Феминизм – Запад и Россия // Преображение, 1997; *Клименкова Т*. Женщина как феномен культуры. М., 1996.

[25] *Montecino S*. Op. cit.

[26] *Stevens E*. The Prospects for Women’s Liberation Movement in Latin America // Journal of Marriage and the Family. 1973, N 2.

Тереза Локо
(Франция)

ИЗМЕНЕНИЕ РОЛИ И СТАТУСА МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ В ПЕРИОД КРИЗИСОВ: БЕЗМОЛВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ*

Подход к изучению женского вопроса в условиях мирового развития во многом обусловлен появлением первой работы такого рода – монографии Эстер БОЗЕРАП (1970 г.), в которой автор показывала, как ничтожно мало то место, которое интересы экономического развития оставляют специфическим проблемам женщин и их участию в хозяйственной деятельности. Из ее анализа вытекало определение субсахарской Африки как региона преимущественно женского сельского хозяйства. Выявляя наличие стереотипов, закрепляющих эксплуатацию женской рабочей силы, она подчеркивала существование в Африке половозрастного разделения труда в сфере сельскохозяйственного производства, при которой мужчины заняты товарным производством, тогда как самообеспечение продуктами питания – удел женщин.

В дальнейшем было издано множество работ, в которых подчеркивается тот факт, что производственная роль женщин сводится к неоплачиваемой деятельности, а их социальный статус постепенно снижается (Droy, 1990).

Вслед за первыми международными конференциями по проблемам женщин (Мехико, 1970 г.), отмеченными поисками справедливого баланса во взаимоотношении полов, попыткой повысить реальное участие женщин «третьего мира» в производстве, и предоставить им возможность иметь собственные доходы, получает свое дальнейшее развитие тема «интеграции женщин в развитие». Однако, под благородными одеждами такого подхода к проблеме нередко скрывается определенная западня для женщин; их «интеграция» в развитие может обернуться обновленной формой традиционной эксплуатации, объектом которой они являются.

В начале 80-х годов, по инициативе англоязычных авторов (Rodgers, 1980), получает свое развитие концептуальное понятие «гендер» в качестве категории, вытекающей из социализации, тогда как понятие «пол» соотносилось только с биологической категорией. «Гендер», как понятие, которое призвано стать объектом глубокого изучения, дает возможность развития важной области исследований, посвященных отношениям между полами, исходя из того, что они обусловливаются социально определенными идеологическими отношениями, которые чаще всего основываются на подчиненности женщин (Meillassoux, 1975). Почва для феминистических исследований в Африке представляется весьма благодатной, учитывая как масштабы попыток удержать женщин в подчиненном положении, так и неослабевающая энергия, с которой они бьются, чтобы выйти из него.

На первое место выходит необходимость в кризисной ситуации, с которой сталкивается Африка, подвергнуть пересмотру динамику социальных и демографических изменений с использованием аналитической сетки, где первоочередное внимание уделялось бы по следствиям. социально выстроенных отношений между мужчинами и женщинами Исследование отношений, принятых называть гендерными, дала возможность, в частности, в лучшей степени осмыслить провалы многочисленных проектов развития, особенно в сельскохозяйственной сфере (Lingen, Nutgeren, 1990 г.). Социальные потрясения, вызванные кризисом в экономике африканских стран, таковы, что он (кризис) неизбежно затронет традиционно сложившиеся отношения между мужчинами и женщинами во всех жизненных сферах – семейной, экономической и социальной.

Кризис программы структурной перестройки и девальвация франка КФА (во франкофонных странах) – все это лишь макросоциальными аспектами. Они бесспорно отражаются на положении мужчин и

* Перевод с французского – Р.Б. Соколовой, литературное редактирование – Н.А. Ксенофонтовой.

женщин в производстве, вызывают необходимость возвращаться к дебатам о том, в какой степени различные представители активного населения в семейных ячейках обладают доступом к контролю как над средствами производства, так и над приносимыми доходами. В Африке существует четкая дифференцированность большинства видов производственной деятельности в зависимости от пола ее участников. Учитывая это, последствия структурной перестройки, по всей вероятности, будут разниться для мужчин и для женщин в каждой сфере деятельности. Можно быть готовым к тому, что доминировавшие в докризисные года обстоятельства станут объектом серьезного пересмотра. Сокращение семейных доходов (резкое, если работающий член семьи лишается места, или постепенное, если происходит всеобщее снижение покупательной способности) к тому же устанавливает новые приоритеты при распределении доходов. Как правило, мы имеем дело с жестким разделением доходов мужчин и доходов женщин. Наличие общности семейных интересов предполагает существование до настоящего времени перераспределение доходов, однако чаще всего это принято в отношениях между мужьями и их женами.

Если допустить, как считает Шнейдер, что «любая мера глобального масштаба, если она не принимает в расчет социокультурные диспропорции, имеет тенденцию к усугублению существующих видов неравенства» (Schneider, 1992 г.), то из этого следует сделать вывод, что женщины имеют все основания опасаться программ структурной перестройки. В работах отдельных авторов (Jolly, 1988; Palmer, 1991; Oppong, Wery, 1994) вскрываются негативные последствия реализации этих программ для групп людей, стыдливо именуемых «уязвимыми», и особое внимание привлекается к ухудшению положения женщин во многих сферах. Доступ к образованию, включенность в производство, отношения между супругами и обеспечение содержания детей – вот непосредственно те сферы, где экономический кризис может усилить неравенства между мужчинами и женщинами и поставить под угрозу сдвиги, достигнутые в первые годы независимости. В сфере школьного образования следует опасаться усиления дискриминации девочек. Что касается экономической деятельности, сокращения количества рабочих мест и развития производства товарных культур – все это идет вразрез с хозяйственными интересами женщин. Любое сокращение доходов приводит к состоянию, в котором ставит-

ся под сомнение стабильность семейных связей. Наконец, с ухудшением здравоохранения и вероятным нарушением правильного питания создается угроза здоровью женщин, их фертильной способности, возможностям растить и воспитывать детей в достойных условиях.

Совершенно очевидно, что женщины занимают первые ряды среди тех, кто особенно остро испытывают на себе пагубные воздействия кризиса, учитывая их непосредственную вовлеченность в обеспечение выживания на семейном уровне, а также их принадлежность к наиболее обделенным социальным слоям. Следует ли, однако, считать, что женщины всегда являются жертвами, потерпевшей стороной, кому надо непременно оказывать помощь по линии различных социальных служб, поддерживающих малообеспеченные группы населения? Речь идет о том, что кризис, может быть, приводит к тому, что многие женщины начинают в большей степени осознавать ту ведущую роль, которую они призваны сыграть в реализации стратегий семейного выживания. Безусловно необходимое вскрытие и обличение все более новых проявлений несправедливости в отношении женщин не должно мешать нам видеть те объективные процессы, которые в рамках семейных групп и всего общества в целом могут способствовать установлению более справедливых отношений между мужчинами и женщинами. Рассмотрением именно таких явлений мы намерены заняться в данной статье.

Идея написания данной статьи была подсказана мнением, которое получили хождение в Ломе к 1986 г., когда программы структурных реформ наиболее остро затронули проблему занятости. Так, мужчины нередко приговаривали: «Если есть они, то есть и мы», что должно было означать следующее: «Поскольку они существуют на этом свете, мы тоже сможем еще существовать». Мужчины, входящие в разряд работающих по найму в сферах, непосредственно затронутую кризисом, приходили к осознанию необходимости вклада доходов их супруг в семейный бюджет. Этот вклад, весьма ощутимый, существовал и прежде, а новизна положения состоит в том, что мужчины наконец-то признают его. С учетом этого, мы решили взглянуть на то, как кризис отразился на перераспределении мужских и женских ролей как на макросоциальном уровне (в сфере образования и занятости), так и в микросоциальных, семейных рамках.

Откуда предстояло черпать информацию об этих переменах? В этой области нам безусловно должна помочь существующая статис-

тика, данные которой относительно занятости и охвата образованием представляют бесспорную ценность. Однако, что касается отношений между мужчинами и женщинами на микросоциальном уровне, статистика более чем скромна и несовершенна. Для наших целей требуются специфические анкеты, так как результатов стандартных переписей и демографических анкет явно недостаточно.

Конечно, можно воспользоваться данными уже проведенных опросов, которые, хотя не вполне соответствуют специфике поставленных нами задач, позволяют получить некоторые ответы на стоящие перед нами вопросы. Так, например поступила Кристин Тишит, которая проанализировала (1995 г.) с этой точки зрения данные анкетирования, проведенного в г. Эдеа (Того) в 1994 г. службами ИФОРД [, 1995]. Кроме того, безусловно необходим антропологический подход. Но в таких случаях частное может заслонять собой общее. Этим мы хотим лишь предупредить, что из чтения данной статьи может возникнуть больше вопросов, нежели утверждений.

О глубоких изменениях во взаимоотношении мужчин и женщин в докризисный период

Преобразования и обострившиеся проблемы, которые мы наблюдаем сегодня, не являются результатом только лишь кризиса конца 80-х гг. Значительные перемены имели место и в предшествующие этому периоду десятилетия, когда вызревали факторы, способствующие отдельным изменениям во взаимоотношении полов и появлению новой роли мужчин и женщин.

Отношения между мужчинами и женщинами в африканских странах, отражающие степень властвования, сотрудничества, доминирования и взаимодополняемости, вступили в фазу стремительного преобразования на том этапе, когда в 60–70 гг. отмечался относительный прогресс в общественном развитии. Однако результаты этого ощущались слабо, и лишь в начале 80-х гг. стали отчетливо видны сдвиги в сфере охвата обучением женщин, вступления женщин в производственной сфере, что способствовало получение ими денежных доходов. Сами женщины, сознавая, на что им приходится замахиваться, предпочитали продвигаться слабыми шажками в тех новых областях, где им предстояло проявить себя. Об этом свидетельствуют робкая сдержанность движений по защите прав женщин, частые недоразумения,

возникающие между африканскими женщинами и западными феминистками, которые подталкивали их к более открытому выражению своих требований.

Повсеместно практикуемое разделение обязанностей мужчин и женщин в сельскохозяйственном производстве и распределение ответственности между ними в рамках семьи постепенно приводило к разделению имущества супругов. Во многих исследованиях можно найти описание случаев обменов денежными средствами между мужчинами и женщинами. Так, в южном Того женщины покупают на корню урожай маниока своих мужей и перерабатывают его в целях дальнейшего сбыта. Если они при этом перерабатывают ту часть урожая, которую их муж оставил для собственных нужд, он выплачивает им вознаграждение (Locoh, 1984). Кроме того, проведенное, в частности в Нигерии, исследование, свидетельствует о том, что женщины здесь в отдельных случаях вступают со своими супругами в отношения, напоминающие отношения нанимателя и наемного работника (Burfisher, Horenstein, 1982).

В некоторых обществах доступ к плантационным хозяйствам, тенденция к миграции молодежи, охваченной школьным обучением, радикально изменили организацию производства. Постепенно происходило фактическое присвоение владельцами плантаций земель, предназначенных для многолетних культур. Это, в свою очередь, создало ситуацию, когда муж и жена оказались здесь в прямых производственных отношениях, поскольку в этом случае старейшины рода уже не играли решающей роли в предоставлении земель женщинам для производства продовольствия. Обязанность работать на земельном участке своего мужа сокращает время женщин, которое они могли бы посвятить уходу за их собственными посадками, и повышает их требования к своему супругу относительно увеличения вознаграждения за труд. В случае возникновения такого производственного конфликта, ставилась под угрозу стабильность этого семейного союза. Эта ситуация была подробно проанализирована на промере жителей плато Дэй в Того и в районах, занятых под плантации на юге Кот-д'Ивуар (Vimard, 1994).

Постепенное развитие денежных отношений усугубило этот квазиделовой характер взаимодействия между супругами, как, впрочем, и раздельное управление семейным бюджетами. Полигамия, которая

еще достаточно прочно укоренена, осталась чуждой этому типу отношений. В городах, она принимает форму союзов без совместного проживания, что усиливает стремление женщин к раздельному управлению своим хозяйством (Locoh, 1989). По причине увеличения (особенно в городе) числа полигамных союзов, не предполагающих общего места жительства, и вследствие миграции населения как в Восточной, так и в Западной Африке, определенное число женщин стало главами семьи, а иногда и фактическими главами хозяйств, даже если официально этот статус был не признан (Ware, Lucas, 1988; Tichit, 1994; Lokoh, 1995). В районах Сахеля, находящихся под угрозой опустынивания, мужчины первыми уезжают на поиски средств существования, покидая жен и детей (Monimart, 1990).

Высокие темпы урбанизации, зарегистрированные в Африке после 1960 года, внесли изменения в условия жизни женщин. Ослабление неравноправия в охвате школьным обучением, вступление в брак, как правило, в более позднем, чем раньше, возрасте, облегчение доступа к услугам здравоохранения, включение в деятельность несельскохозяйственной направленности, позволяющую извлекать личный доход – все перечисленное является суммой факторов, благоприятствующих развитию женской самостоятельности.

Кроме того, данные явления предполагают серьезный пересмотр патриархальной системы общественного устройства глубоко укоренившихся неравноправных отношений между полами, а, следовательно, и статуса мужчин во многих областях жизни. Кризис возник в обстановке быстрых, хотя пока и не очень явных изменений в статусе и роли обоих полов. Все указывает на то, что эти перемены имеют тенденцию к более очевидному их проявлению.

Образование и занятость: неизменность или эволюция неравноправия между полами?

Образование. Вызывая снижение семейных доходов, кризис тем самым сказался на темпах охвата африканских детей школьным обучением, которое набирало темп после обретения независимости. В некоторых странах на фоне повышения здесь демографического роста резко сократился школьный контингент, что увеличило число детей, не охваченных школьным образованием.

Предполагается, что девочек кризис образования затронул в большей степени, чем мальчиков, и что, находясь в стесненных условиях, родители предпочитали оставить учебу в школе за сыновьями, забирая девочек из школы или вовсе не отдавая их туда. Мы решили проверить это предположение, прибегнув к статистическим данным ЮНЕСКО, позволяющим проследить динамику численного изменения доли девочек* в составе учеников начальной и средней школы в странах субсахарской Африки по 1970, 1985 и 1991 годам.

Что касается начальной школы, нам удалось получить такой показатель по 22 странам, В период с 1985 по 1991 гг., лишь Конго, Мали и Нигерия зарегистрировали уменьшение доли школьниц по сравнению со школьниками. По всем остальным странам, по сравнению с периодом 1970–1985 гг., процент девочек-школьниц возрастал, хотя и очень умеренными, а в некоторых странах и замедленными темпами**. В целом, по субсахарской Африке, отмечается увеличение обучающихся в начальной школе девочек с 57 на 100 мальчиков в 1970 г. до 77 девочек на 100 мальчиков в 1991 гг.

Средняя школа насчитывала 2% девочек из интересующей нас возрастной категории в 1965 г., 5% в 1970 г., 14% в 1985 г. и 16% в 1991 г. (данные Всемирного банка). Эти цифры безусловно далеки от желаемых, причем картина диспропорций между мужским и женским полом здесь выглядит более удручающей по сравнению с начальной школой. В 9 из обследованных 22 стран, процент учащихся девочек ниже или равен 50. При этом нам не кажется, что в среднем образовании произошел откат назад, к более дискриминационным по отношению к девочкам тенденциям в охвате детей средним образованием. Так, численность учащихся женского пола по выделенным странам в целом возрос с 44% в 1970 г. до 55% в 1985 г. и до 67% в 1991 г. Только по двум странам, Бенину и Гвинее, отмечено снижение этого показателя в 1991 г. по сравнению с 1985 г. Этот факт указывает на то, что кризис мало сказался на постепенно прорисовывавшейся тенденции ослабления неравноправия полов в школьном обучении. При том, что уровень охвата школьным обучением падает ввиду огромных трудностей, которые переживают родители, этот процесс происходит не за

* Число девочек на 100 мальчиков.

** Пример Ботсваны не показателен, поскольку женский коэффициент превысил 100 на всех трех вехах.

счет ущемления интересов девочек. Можно говорить о том, что имеет место замедление прогресса, но не разворачивании в иную сторону данной тенденции. К такому же заключению позволяют придти данные переписи по девяти странам субсахарской Африки [Clevenot, 1995].

В качестве примера результатов интенсивной «школаризации», охватившей некоторые страны, мы выбрали статистические данные по школьному обучению в Того (Lange, 19981; DGPF, 1994). Точкой отсчета избран 1980 г. (учеба начального цикла, средняя школа первого цикла и средняя школа выпускного цикла). На общем фоне разительно отличается учебный год 1992/93 – это год масштабного социально-политического кризиса, который разразился вТого*.

В этот период выявляется спад школьного охвата по всем трем категориям образования. На начальной ступени обучения, спад в обучении девочек с 1983–1984 по 1989–1990 гг. довольно ощутим, однако затем соотношение меняется в обратную сторону. На второй ступени (обучение в колледжах) этот спад затрагивает девочек несколько в меньшей степени, чем мальчиков. Однако, вплоть до 1989–1990 гг. на третьей ступени (включая выпускной класс) девочки гораздо больше мальчиков пострадали от снижения темпов охвата школьным обучением. С 1990 по 1992 гг. численность девочек в школе возрастает быстрее, чем мальчиков. Таким образом, можно заключить, что если до 1990 года дискриминационная тенденция по отношению к девочкам выпускной ступени среднего образования ощутимо давала о себе знать, то с этого периода она, по всей видимости, изменилась. Тем не менее, доля девочек в этих классах по-прежнему остается очень низкой: 17 девочек на 100 мальчиков в 1980–1981 гг. и 18 в 1993–1994 гг. Разразившийся в Того кризис по-разному повлиял на школьную дискриминацию по полу на двух ступенях школьного образования: в первом цикле среднего образования продолжилось движение к бульшему равенству полов, в последних классах средней школы это движение значительно замедлило темпы.

Исследование, проведенное в Кот-д’Ивуар специалистами ОЭСР, позволило сделать вывод, что кризис не затронул тенденцию повышения темпов школаризации девочек, как отмечает Шнейдер – учитывая долю девочек в школьном контингенте различных уровней, отмечена долгосрочная тенденция к ее возрастанию. Эта тенденция беспрерывно проявляется на уровне начальной школы. Что касается средней школы, эта тенденция прерывается между 1982 и 1987 г. В то же время на стадии высшего образования она заметно возрастает в 1984 г. (более чем на 20%) после длительного периода относительного застоя (около 17% в 1976–1983 гг.). Если мы едва замечаем особо негативное воздействие кризиса на положение девочек в средней школе, то следует просто признать, что их доля отражает в большей степени культурные факторы, тянущиеся из далекого прошлого, чем кризисные факторы структурного реформирования. Так, доля учащихся женского пола в 1985/86 гг. достигает 41% в начальной школе против 30% в средней школе и 20% в высшей. Иными словами, дискриминация девочек всетаки продолжается, хотя с течением лет становится слабее» (Schneider, 1992).

Можно предположить, что кризис, хотя и не повлиял радикальным образом на процесс охвата девочек школьным образованием, тем не менее усугубил неравенство между бедными и богатыми. Девочки из бедных слоев, вероятно, в большей степени испытали на себе всплеск дискриминации в доступе к школьному образованию. Например, в Того процент учащихся девочек выше в частных школах (которые ориентируются на обеспеченные слои), чем в системе государственного образования.

Занятость. Современный сектор экономики непосредственно испытал трудности, связанные с реализацией программ структурной перестройки. В сельскохозяйственных отраслях это ощущается поразному в зависимости от того, идет ли речь о производстве экспортных культур (которое получило дополнительный стимул), или продовольствия. Неформальный сектор мелкого ремесленничества, как в городах, так и в сельской местности, оказался затронут косвенным образом, учитывая снижение доходов остальных представителей активного населения. Последствия кризиса для женской или мужской занятости должны рассматриваться отдельно по секторам хозяйственной деятельности. К настоящему времени среди женского населения в экономике превалирует их массовое участие в сельскохозяйственном производстве (76% в 19990 г.); 18% женщин работают в нефор-

* Трудящиеся провели многомесячную забастовку. Часть населения покинуло родину, выехав в соседние страны. Люди уезжали не только из-за страха перед нестабильностью, но и желая найти в приютивших их государств возможность для своих детей посещать школу.

мальном секторе и 5% – в современном секторе, а 1% находится в поисках рабочего места. Таковы статистические данные, представленные экспертами МОТ. Эти оценки носят, безусловно, усредненный характер.

В сфере сельскохозяйственной занятости задача структурной реформы состоит в повышении уровня производства экспортных культур, и с этой целью были слегка пересмотрены в сторону повышения цены на товарную продукцию. Такое положение представляет выгоду главным образом для мужчин, которые традиционно занимаются этим видом производства. Всемирный банк поощряет действие инструментов структурного выравнивания, рассчитывая на их высокую эффективность. Однако есть достаточно оснований опасаться, что эта политика окажет сильное негативное воздействие на статус женщин. Речь идет о частном наделении землей и о побуждении к интенсивному производству в мелких хозяйствах. Некоторые исследователи полагают, что эти меры еще в большей степени затруднят доступ женщин к земле и приведут к потере их самостоятельности в производстве жизнеобеспечивающих продуктов. (Almer, 1991). Имеется достаточное количество примеров того, как реализация проектов сельскохозяйственного развития не только не улучшала положение женщин, но наносила их статусу серьезный урон. Несмотря на то, что женская рабочая сила, опыт и накопленные знания востребованы довольно часто, однако контроль над производством и приносимыми им доходами, нередко им недоступен.

Основной проблемой для женщин в сельском хозяйстве является их доступ к земельным ресурсам. Крайне редки примеры их личного и продолжительного владения земельными участками, которые традиционно являются достоянием родовых структур и передаются потомству по мужской линии. Женщины обладают «правом» землевладения только опосредствовано через своих мужей и детей. В литературе описано множество ситуаций, когда женщина заинтересована в том, чтобы иметь многочисленное потомство, так как это единственный для нее шанс утвердить ее доступ к земле семьи своего мужа (Frank, McNill, 1987, в их заметках по поводу жизни кенийских женщин). Желание приобрести землю в собственные руки становится лейтмотивом их чаяний.

Еще одним препятствием на пути к улучшению женского производства является неразвитость инфраструктуры по переработке производимой женщинами продовольственной продукции и низкая заинтересованность в этом государственных властей. Это положение лишь усугубилось с сокращением финансовых средств у государств. В то же время, товарные культуры, чье производство, как мы уже упоминали, находится преимущественно в мужских руках, будучи продукцией, могущей приносить экспортные доходы, являются объектом специальных поощрительных программ в рамках структурных реформ.

Тем не менее, женщины, на которых были возложены сельскохозяйственные работы в целях обеспечения пропитания своих семей, в настоящее время вносят значительный вклад в производство продовольственной продукции товарного назначения. Этот сектор переживает бурное развитие ввиду численного роста городского населения и удорожания импортного продовольствия (в частности, риса), вызванного девальвацией франка КФА (Madaule, 1994).

Жан-Луи Шалькар (1994) в качестве примера приводит ситуацию в районе Агбовиля (Кот-д'Ивуар), где ввиду истощения почвы занимаемые под товарные культуры (кофе, какао) площади сократились с 1976 г. по 1989г. на 3,2%. За этот же период земли, засеваемые продовольственными культурами, увеличивались ежегодно в среднем на 13%, чему способствовал численный рост городских потребителей. Доходы женщин – основных производителей продовольствия регулярно возрастал, и в 1992 г. именно женщины, а не мужчины, взяли на себя расходы по обеспечению охвата детей школьным образованием. Хотя автором отмечены две сельскохозяйственные зоны на севере страны, где доходы от производства и сбыта этих продовольственных культур получают в основном мужчины. Однако, в целом, по мнению исследователя, «развитие такого вида земледелия обязано гораздо более деятельности женщин, чем ориентированному на экспорт земледелию которое находится под контролем мужчин. Будучи производителями, переработчиками и коммерсантами, женщины участвуют на всех этапах экономической цепочки. Возложив на свои плечи торговлю в приближенной к дому местности, они решительно вступили в сферу денежной экономики ,куда ранее им был закрыт доступ. Таким образом, африканки вступают в ту сферу экономики, где они начинают составлять конкуренцию мужчинам.

В камерунской деревне, которую обследовал Атанас Бапта (1994, р. 53), в частности, женщины получили существенную прибыль от

производства и сбыта в Яунде продовольственных товаров. Благодаря полученной прибыли, они оказались в состоянии приобрести плантации какао, которые мужчины забросили или вследствие падения цен на эту продукцию, или из-за старения деревьев. В 1990 г. в Эбанге какао-фонд, принадлежащий женщинам, в 20 раз превысил объем, зарегистрированный 20 годами ранее. Автор считает, что африканки претендуют на роль охранников земель и что, поскольку мужчины в массовом порядке эмигрировали, они приложили все усилия для освоения земельных участков, чтобы уберечь их от возможных посягательств остальных членов рода.

Программы структурного реформирования в сельскохозяйственном секторе направлены на реализацию мер, которые совершенно не учитывают проблему сокращения неравенства между полами. Тем не менее, в работах, которые мы приводим, содержится убедительное доказательство того, что женщины в этом секторе экономики пытаются бороться за то, чтобы отстоять свое право обеспечивать питанием собственные семьи, а также за то, чтобы иметь возможность извлекать прибыль из производства сельскохозяйственных культур и выгодно размещать ее.

В неформальном секторе, представляющем для женщин весьма важный источник занятости и доходов, снижение покупательной способности многих семей резко ударило по спросу на такие услуги. Прежний рост этого сектора существенно замедлился в результате кризиса. Среднегодовые темпы роста здесь снизились с 6% в 1980–1985 гг. до 2% в 1985–2000 гг. (данные МОТ на 1990 г.). Сокращение государственных расходов отражается на неформальном секторе, деятельность которого жестко увязана со спросом семей. Доходы большей массы населения снизились, следовательно, снизилась также его способность к потреблению услуг данного сектора. Исключение составляют лишь мелкие ремесла, предлагающие людям импортозамещающую продукцию.

Как и в сельском хозяйстве, женщины в этом секторе проявляют огромную инициативу, чтобы обеспечить выживание своей семьи, посвящая много времени деятельности, приносящей пусть ничтожную прибыль. Это в еще большей степени относится к девочкам, которые в более раннем, чем мальчики, возрасте вынуждены участвовать в пополнении семейного бюджета. Валери Делони [Delaunay Valerie, 1994 г.] провела в Сенегале в районе Сине исследование сезонной миграции девочек в возрасте от 8 до 9 лет, которые в сухой сезон нанимались прислугой в Дакаре. К этому их побуждали собственные родители с двоякой целью: во-первых, облегчить бремя семьи, увеличив тем самым количество голодных ртов, и, во-вторых, с их помощью пополнить хоть в какой-то степени семейный бюджет.

Согласно проведенному в Яунде опросу (ДИАЛ, 1993), из 10 семей 6 черпают основной объем доходов из неформального производственного предприятия (НПП). 40% рабочих мест этого сектора занято женщинами, которые трудятся здесь чаще всего на самых мало оплачиваемых и мало престижных должностях. Средняя почасовая оплата у женщин(175 фр. КФА) гораздо ниже, чем у мужчин (320 фр.). Женщины в гораздо большей степени, чем мужчины, подвергнуты риску увольнения и в меньшей степени обеспечены помещением для работы. Как правило, деятельность как источник получения денежного дохода, является объектом, на который настойчиво претендуют мужчины, порой пользуясь поддержкой со стороны (организаций развития или государственных структур). Растущее число мужчин, озабоченных поисками работы, разворачиваются в сторону неформального сектора. Они включаются в целый ряд видов деятельности, традиционно считавшихся «женскими». Например, в Того выпускники университета занялись неформальной коммерческой деятельностью (оптовой продажей угля, продуктов питания и т.п.). Учитывая их образованность и наличие финансовых средств, которые им удалось собрать легче, чем нам, они вступили в рынок как грозные конкуренты женщин.

Однако, женщинам в этой сфере деятельности удалось накопить столько опыта и профессионализма, что мужчины еще не способны с ними серьезно соперничать, особенно если первым удается взять под свой контроль весь производственный процесс на всех его этапах (производство, транспортировка, сбыт). Часто приводится в качестве примера деятельность торговцев набедренными повязками в Ломе, Котону и Абиджане или же торговля головными уборами в Кот-д'Ивуар. Кроме того, на фоне разразившегося кризиса потребность в семьях зачастую сводится к приобретению продуктов питания. Деятельность женщин в неформальном секторе сосредоточивается часто на переработке продовольствия, что обычно менее затронуто кризисом, чем деятельность, которая более чувствительна ко всеобщему снижению доходов.

Проявления этой новой привлекательности неформального сектора для мужчин отражены в статистике (МОТ, 1990). Оставаясь относительно стабильной для каждой страны в период 1970–1985 гг., доля женщин в неформальном секторе с 1985 г. по 1990 г. отмечена понижающей тенденцией. Так, в Кении она снизилась с 43% (1980–1985 гг.) до 39% в 1990 г., в Нигерии – с 30% до 26%, в Заире – с 37% до 25%.

Современный сектор. Вследствие меньшей вовлеченности женщин в современный сектор, их меньше, чем мужчин затронули меры, связанные со структурной перестройкой. В то же время, наращивание их присутствия в этом секторе, которое должно было явиться логическим результатом повышение охвата школьным образованием женской части населения, оказалось поставленным под угрозу. Если прогнозы по Африке на 1990 г., исходя из предыдущих тенденций, предполагали 8,6% участия женщин в современном секторе, то в 1985 г. их пропорциональное соотношение составило лишь 6%, а в 1990 г. снизилось до 5% (МОТ, 1999).

Эти тенденции не везде проявляются одинаково четко и безусловно зависят от структуры работы по найму. Например, в Кот-д'Ивуар зарегистрирована скрытая тенденция к относительно умеренной феминизации рабочих мест в этом секторе, что сохраняется и в период структурного реформирования. Доля женщин здесь возросла с 4% в 1975 г. до 5% в 1980 г. и до 7% в 1985 г. Любопытно отметить, что в более ускоренном темпе возрастала доля участия женщин вв управленческих кадрах. Так, она выросла с 9,9% в 1975 г. до 11,5% в 1980 г. и до 13,9% в 1985 г. Такой рост можно объяснить относительным прогрессом в системе образования и увеличения числа девушек, получивших среднее и высшее образование, что в свою очередь повышает спрос на квалифицированные женские кадры на рынке труда.

Наряду с этим в данном процессе можно наблюдать и отрицательные явления: женщины становятся в бульшей мере, чем мужчины, жертвами увольнений, вызванных реализацией программ структурной перестройки. В докладе о занятости в Африке, представленном МОТ в 1989 г., представлены очевидные признаки такого явления в двух странах (данные на 1987 г.): в Бенине доля женщин среди работающих по найму в государственном и частном секторах, составляла 6%; среди уволенных работников они были представлены 21%; в том же году в Гане 23% из числа всех работающих по найму по обоим секторам составляли женщины, однако их доля среди уволенных работников составила 31%. Среди стоящих на учете безработных уровень женской безработицы практически в два раза превысил мужской показатель в Ботсване (1985 г.) и Кении (1986 г.).

Из этих статистических данных и анализов вырисовывается довольно разнородная картина эволюции положения женщин и мужчин на рынке занятости. Тяжелые кризисные времена приводят с созданию особенно жесткой конкуренции между полами. Доступ к земле в сельскохозяйственном производстве становится объектом конфликтных ситуаций. В некоторых сферах деятельности, приносящей доход, женщинам приходится отстаивать свое право на те области, которые им были уступлены прежде и где они занимали завидные позиции. В сфере занятости в современном секторе малочисленность женщин не избавила их от риска чаще всех находиться под угрозой увольнения, а прогнозируемого роста их участия в этом секторе не произошло. По мнению Клод Мейассу (1993 г.), логика международной системы либеральной экономики благоприятствует развитию занятости женщин и детей в ущерб мужчинам, поскольку женщинам и детям можно устанавливать заработную плату в гораздо меньших размерах. Что касается Африки, детская занятость здесь практически не возросла, а скорее снизилась. Женщины оказываются все более и более вовлеченными в деятельность по обеспечению выживания своей семьи и, чтобы справиться с этой задачей, соглашаются на весьма невыгодные условия труда и его оплаты.

Тем не менее, итоги наблюдений, сделанных со времени наступления кризиса, не дают основания для пессимистических настроений. Женщинам, как правило, удалось, извлечь массу выгоды из сложившейся обстановки. То, что всегда выдавалось за их слабые места, нередко оборачивалось их сильной стороной. В сельскохозяйственной среде они сумели выгодно использовать значимость своего опыта в сфере производства продовольственной продукции и свое «ноу-хау» в области сбытовых сетей. В городской среде женщины, достигшие высокого уровня образования, не отягощая себя никакими комплексами, обращаются к видам деятельности неформального типа, в частности, к торговле, где они демонстрируют великолепные образцы предприимчивости. В менее благоприятной среде женщины проявляют чудеса изобретательности, находя для себя те виды деятельности, которые в наибольшей степени отвечают конкретным нуждам населения, деятельности, которая, хоть и не приносит больших доходов, по-

зволяет, тем не менее, извлекать скромную прибыль. Многие исследователи на местах начинают, наконец, признавать, что женщины способны управлять и распоряжаться выданными им взаймы финансовыми средствами более умело и расчетливо, чем мужчины.

Семейный статус мужчины и женщины в кризисный период изменяется

Два фактора, о которых мы говорили выше, способствуют изменению роли обоих полов в семейной жизни. Прежде всего, семья в африканских обществах строится, как правило, не столько на общности экономической ответственности, сколько скорее на «паевых взносах», которые делают в общие семейные расходы каждый из ее членов, согласно правилам, отражающим закрепленный за нимм «статус». Второе – экономический кризис по-разному затронул положение мужчины и женщины в производственной деятельности. Резкое сокращение источников доходов семьи происходит на фоне слабой солидарности членов семьи и неодинаковой их ответственности за благополучие этой ячейки общества. Отец, мать, все мужчины и женщины переживают кризис и реагирует на него по-разному, согласно свойственной им манере поведения. Традиционно закрепленный за мужчинами и женщинами семейный статус, в соответствии с их возрастом и положением в семейной иерархии, вступает в противоречие с реальными ситуациями. В своей работе, посвященной этому явлению на примере города Эдеа, Кристин Тиши (1995) отмечает появление противоречия между «предписанными статусами» и «приобретенными статусами». Роль и место той или иной личности в результате этого подвергается серьезныму пересмотру, что приводит, в свою очередь, к пересмотру прав и обязанностей каждого члена семьи, исходя в зависимости от его пола. В эпоху перемен (или революции) пересматривается вся система отношений между мужчинами и женщинами. Идет поиск новых решений. Подход к рассмотрению происходящих изменений должен быть двояким, а именно, следует обращать внимание не только на ухудшение положения женщин, но и на снижение значимости роли мужчин. Наблюдается перераспределение ролей в семье и обществе.

Семейное положение. Изменения, наиболее всего выступающие на поверхность, касаются брачного статуса. Хотя нередко бывает трудно отличить глубинную эволюцию, вытекающую из глобальных социальных перемен, от кризисных потрясений. Если речь идет о повышении возрастного порога вступления в брак для женщин в городах или о детях, посещающих школу, здесь можно говорить скорее о длительной эволюции, чем кризисном эффекте. В то же время, приходится допустить, что возрастает число девушек, в слишком раннем возрасте вступающих в сексуальные отношения с мужчинами, что нередко диктуется финансовыми соображениями.

Мужчины же все больше и больше откладывают вступление в брак, особенно это относится к тем, кому не удается включиться в рынок труда и, следовательно, гарантировать семье материальное благополучие, что собственно и ожидается от будущего супруга. Накопление средств для брачной компенсации нередко становится для молодежи неразрешимой задачей, отсюда – затягивающийся период безбрачия.

Также, союзы могут распасться вследствие потери мужем своего рабочего места. На примере ситуации в Того было показано (Locos, Thiriat, 1995), что вероятность развода в семьях, где продолжительность совместной жизни составляет 7 лет, существенно возросла в период начала кризиса (1984–1987 гг.) в группе женщин, умеющих читать и проживающих в городе. Однако, это не коснулось проживающих в сельской местности и неграмотных. Становится привычным заключение менее формализованных союзов, что обусловлено недостаточностью средств на традиционные церемонии, включающие и брачную компенсацию.

В какой мере на живучесть полигамии может повлиять резкое снижение доходов, которое в первую очередь ощущают на себе мужчины? Ответ на это зависит от социально-экономического положения супругов. Там, где глава полигамной семьи получает от своих жен больше денежного «пособия», чем он тратит на содержание этой семьи, создание полигамной семьи, возможно, является стратегией выживания в кризисных условиях.

Так происходит, например, в сельской местности, если в наличии имеются земли, которые можно использовать, поручив женам заниматься на них сельскохозяйственным производством, или в городах, когда женщинам удается самостоятельно справляться с деятельностью в неформальном секторе. Однако, все факты указывают на то, что подобные ситуации все реже и реже имеют место. Как, например, в

городе, в среде работающих по найму учредить так называемые «вторые конторы», когда на это уже не хватает финансовых средств? Если речь не идет о совместном проживании супругов, муж должен быть в состоянии, по крайней мере символически, участвовать в компенсации расходов жены, чтобы сохранять хотя бы видимость супружества, иначе находящиеся в этом союзе их жены могут прекратить рассматривать неплатежеспособного супруга в качестве «мужа». И наоборот, существует достаточное количество многоженцев, которые пересматривают в сторону понижения статус некоторых из их жен. Сталкиваясь с неразрешимыми экономическими трудностями, они могут пересматривать свои отношения с теми из их супруг, которые не имеют официального статуса (знаменитые «вторые конторы» или «амбассады»). Проводя наблюдения в Сьерра-Леоне, Бледсо (1994) получила возможность говорить о «социальной реконструкции демографической реальности» Она предполагает, что некоторые находящиеся в договорном союзе жены, а также их дети теряют, таким образом, свой статус и превращаются в маргиналов, учитывая, что их муж и отец перестает признавать свою ответственность перед ними.

По итогам своего опроса в отношении солидарной ответственности в семье, проведенной в Бафу (Камерун), Элунди-Эниед (1992) считает, что снижение доходов работающих по найму мужчин вынуждает их более строго контролировать свои ресурсы и сосредоточиваться больше на собственном очаге, чем на том, что имеет место за его пределами. Неужели экономическая целесообразность посягает на полигамный бастион в Африке?

Более ли выгодно правовое положение мужчин по сравнению с женщинами? Высокая фертильность и возможность многобрачия неизменно составляют признаки «состоявшейся» мужской жизни. Однако, в настоящее время для очень большого числа мужчин это становится недоступной мечтой мечтой. В условиях городской занятости, мужчины, которые теряют работу или же сталкивающиеся с понижением своей заработной платы, испытывают на себе резкое изменение их статуса «кормилица». Нередко они оказываются в реальной жизни в зависимом положении своих жен. Их власть оказывается подорванной вследствие отсутствия у них средств к существованию. Их отцовский статус также серьезно затронут, поскольку дети все больше и больше переходят на иждивение матери, которая принимает на себя

расходы по их школьному обучению и уходу. Ранееэти два вида ответственности традиционно лежали на отцовских плечах. В первом поколении кадровых работников, получивших профессиональную подготовку уже в независимой стране, мужчины, имея стабильный заработок на работе в городе по найму, имели возможность удерживать весьма высокий семейный и социальный статус (достигаемый, кроме того, за счет преуспевания в общественной жизни) и усиливать, таким образом, свое доминирующее по сравнению с женщинами положение. Именно среди таких мужчин можно видеть тех, кого напрямую затрагивает грозящее увольнение, и как следствие – снижение социального статуса и материальной значимости. Им приходится сталкиваться с парадоксальной ситуацией. Их «прописанный» статус – это по-прежнему доминирующая роль в семье, принятие на себя денежных расходов, связанных с уходом за своими детьми, с оказанием существенной поддержки своим родителям. В то же время, их способность соответствовать данной модели неуклонно ослабевает, и они очень тяжело переживают резкое ослабление собственного имиджа. Интересное исследовании провела Силбершвейдт [Silberschmidt, 1991] среди населения в округе Кисии (Кения). Женщины здесь вынуждены постепенно взваливать на свои плечи основную работу в поле и огороде, поскольку мужчины вынуждены были уйти на заработки в качестве сезонных рабочих. Совсем недавно мужчины стали все реже наниматься на сезонные работы из-за падения спроса на этот вид рабочей силы. Женщины очень заняты сельскохозяйственной деятельностью, в то время как мужчины или совсем не участвуют в ней, или заняты крайне мало. Опрошенные женщины постоянно повторяли, что «муж это все равно, что еще один ребенок в семье». Экономика домашнего хозяйства находится в большей степени в руках женщин, которые все больше начинают осознавать, что им принадлежит первостепенная роль в выживании домочадцев, тогда как мужчины, хотя и остаются теоретически носителями власти, играют все более и более малозначительную роль. Противоречия между традиционно установленным статусом и реальной ролью мужчин носят уже явный характер. Они очень часто проявляются в участившихся случаях насилия в семье со стороны супруга и ростом мужского алкоголизма.

Этот же аспект отмечен в рамках опроса, проводимого в деревнях на юге Того. Как пишут исследователи, мужчины вызывают больше

жалости – у них нет точек приложения сил в производственной деятельности, нет возможности вносить сколько-нибудь весомый вклад в существование семьи и деревни. Женщины, по крайней мере, самоопределяются и самовыражаются через свое материнство и постоянную заботу об обеспечении выживания своих близких. Окажутся ли в состоянии самые молодые, те, кто не имеет доступа к постоянным рабочим местам и регулярным доходам, пересмотреть старинные модели и изобрести новый статус мужчины, мужа и отца? Это и есть главная проблема в наступающем изменении существующего баланса между мужчиной и женщиной.

Неоднократно было подмечено, что выполнение роли главы семейства составляло для женщины довольно неустойчивую позицию, что, впрочем, не всегда находит свое подтверждение. В Гане, например, где проводилось обследование жизненного уровня населения (Glewwe, Twum-Baah, 1991), результаты опроса показывают, что доля семейных хозяйств, управляемых женщинами, ниже в категории наиболее бедных семей (19%), чем среди населения в целом, где они представляют 25% всех семейств. Брэндок и Ллойд [Brandon, Lloyd, 1991] на результатах этого же обследования показали, что наиболее неудовлетворительным экономическим статусом в Гане обладали те женщины, которые, будучи замужем, не имели общего со своим супругом местожительства. Правда, часть этносов в Гане ведет происхождение и наследование по материнской линии, а поселения у них матрилокальны.

Можно ли говорить о возникновении обоюдной ответственности в отношениях между мужчинами и женщинами? Существует два возможных варианта развития ситуации, вытекающей из всех перечисленных проблем. Первый – усиливающаяся индивидуализация взрослой жизни. С повышением статуса женщин, как матерей-кормилиц, они будут продолжать сохранять свою новую роль, пытаясь управляться со своими обязанностями по обеспечению выживания семьи, а мужчины начинают довольствоваться ролью зависимого лица в системе таких ячеек «матери-дети», со всеми вытекающими отсюда неблагоприятными для них последствиями, что касается самоуважения и потери авторитета для своих детей. Уже можно видеть, как вырисовывается эта тенденция, судя по растущему числу семей, управляемых женщинами в силу разных причин (отъезд мужа на поиски работы, отсутствие средств, не позволяющих ему заключить официальный брак и иметь одно местожительство с супругой, наличие проблем экономического свойства, приведшие к раздельному проживанию супругов и т.п.).

Полигамия, безусловно, является мощным фактором такой индивидуализации жизненных стратегий. Вступив в конкуренцию с себе подобными, женщины выбирают стратегию под лозунгом «каждый за себя», что впрочем, вполне понятно.

В то же время, складываются иные виды семейной жизни. Дает о себе знать другая тенденция в отношениях между мужчинами и женщинами, тенденция, при которой эти отношения становятся более солидарными, более взаимодополняемыми. Такой выбор уже сделан некоторым числом семейных пар, часто вышедших из довольно образованной среды, но экономически мало обеспеченных. Они делают ставку уже не на быстрое социальное (и экономическое) преуспевание, как поколение первых лет независимости, а на достижении жизненных успехов своих детей, чего бы это им не стоило. Оказание поддержки коммерческой деятельности женщин, признанной в качестве необходимой составной части семейного дохода, а не как дополнительного вклада, охват школьным обучением своих детей и забота об их здоровье – все это становится предметом основного внимания не только для жены, но и для мужа. Обсуждение семейного бюджета становится общей переговорной темой в отношениях внутри семьи и, как следствие, такой же темой становится вопрос «планирования» потомства и контрацепции.

Такие пары существуют, и их становится все больше. Некоторые женщины субсидируют своих мужей, чтобыониполучили возможность делать вид, что это они обеспечивают свою семью (Chalйard, 1994). Другие женщиныхвастают щедростью мужа, устроившего роскошный обряд крещения или другую какую церемонию, тогда как сами все это оплатили. Мужья проявляют активный интерес к деятельности своей супруги, отбросив прежнее равнодушие к тому, как она выкручивается в одиночку для поддержания домашнего благосостояния, пока они вкладывали свою заработную плату в престижные приобретения и показную роскошь. Повлечет ли за собой структурная перестройка изменения в семейно-брачных отношениях, в частности, не приведет ли она к тому, что браки будут все чаще моногамными? Следует по-

наблюдать за молодыми африканскими семьями, которые пробуют свои силы на путях, мало изведанных их предшественниками. Навряд ли им удастся добиться успеха за счет копирования привнесенных «западных» моделей. Кто-то из их родителей пытался это сделать, но с сомнительным успехом. Впрочем, эти модели отвергнуты теми же самыми обществами, которые создали их. Кризисные ситуации в обществе ставит людей перед безусловно трудным выбором, однако, новшества часто рождаются в результате вынужденных мер и компромиссов.

Bibliographie

Adjamagbo Agnus, Fassassi Ranmi. 1995. Cohйsion familiale, le devenir des solidaritйs communautaires en йconomie de plantation. ENSEA-ORSTOM, Sassandra (Colloque de diffusion des rйsultats du programme ENSEA-ORSTOM, Juin 1995).

Antoine P., Djire M, Laplante B. 1995. Les dйterminants socio-йconomiques de la sortie du cйlibat a Dakar // Population. 1. P. 95–117.

Banque Mondiale. 1988. Rapport sur le dйveloppement dans le monde. Wash., D.C.

Banque Mondiale. 1994. Rapport sur le dйveloppement dans le monde. Wash., D.C.

Bledsoe Caroline. 1994. The Social Construction of Reproductive Outcomes: Social Marginalization in Sub-Saharan Africa / Locoh Thйrиse, Hertrich Vйronique (Ed.). The Onset of Fertility Transition in Sub-Saharan Africa. IUSSP. Derouaux, Ordina Editions, Liиge. P. 221–234.

Bopda Athanase. 1994. De la reproduction sociale a la consolidation de la cellule йconomique : le rфle de la femme dans la sociйtй Bйti en crise / Courade Georges (Ed.). Le village camerounais a l'heure de l'ajustement. Karthala - ORSTOM. P. 208–220.

Boserup E. 1970. Йvolution agraire et pression dйmographique. Paris: Flammarion.

Brandon A., Lloyd C. 1991. Women's Roles in the Maintenance of Households; Poverty and Gender Inequality in Ghana. UEPA. Ouagadougou (Confйrence «Femmes, Famille et Population». Ouagadougou, Burkina-Faso. 24–29 avril 1991).

Burfisher M., Horenstein N. 1982. Sex Roles in the Nigerian tiv Farm Household in the Differential Impacts of Development Projects. IED staff report – 67 p.

Chalйard Jean-Louis. 1994. L'essor du vivrier marchand : Un contre-modиle aux marges du modиle ivoirien. Gidis-Ci, ORSTOM, Abidjan (Communication

au colloque international Gidis-Ci, ORSTOM. «Crise, ajustements et recompositions en Cфte d'Ivoire : la remise en cause d'un modиle». Abidjan, 28 novembre – 2 dйcembre 1994).

Clйvenot Denis. 1995. Scolarisation, dйscolarisation et place des filles dans l'enseignement en Afrique sub-saharienne, йtude de neuf pays, polycop. IDUP. Paris. – 33 p.+ annexes.

Courade Georges, Alary Vйronique. 1994. De la libйralisation a la dйvaluation : les planteurs attendent leur rййvaluation / Courade Georges (Ed.). Le village camerounais a l'heure de l'ajustement. Karthala - ORSTOM. P. 184–203.

Courade Georges (Ed.). 1994, Le village camerounais a l'heure de l'ajustement. Karthala – ORSTOM.

Delaunay Valйrie. 1994. L'entrйe en vie fйconde, expression dйmographique des mutations socio-йconomiques d'un milieu rural sйnйgalais. CEPED, Paris (Йtudes du CEPED. N 7).

Devuze Jean-Claude. 1994. Les zones cotonniиres entre dйveloppement, ajustement et dйvaluation. Rйflexions sue le rфle du coton en Afrique francophone de l'ouest et du centre, Caisse franзaise de dйveloppement. Paris (Notes et Йtudes. N°53).

Direction Gйnйrale de la Planification Familiale (DGPE), 1994, Annuaire national 1993–94. Ministиre de l'Йducation Nationale et de la Recherche Scientifique, Ministиre de l'Enseignement Technique et de la Formation Professionnelle. Lomй, Togo, 23° annйe.

D.I.A.L., D.S.C.N. 1993a. Le secteur informel a Yaoundй. Rйpublique du Cameroun. Ministиre du Plan et de l'Amйnagement du Territoire. Principaux rйsultats, novembre 1993.

D.I.A.L., D.S.C.N. 1993b. Consommation et conditions de vie des mйnages a Yaoundй. Rйpublique du Cameroun, Ministиre du Plan et de l'Amйnagement du Territoire. Premiers rйsultats, dйcembre 1993.

Droy Isabelle. 1990. Femmes et dйveloppement rural. Karthala, Paris. Coll. Йconomie et dйveloppement.

Elundu-Enyegue Parfait Manuel. 1992. Solidaritй dans la crise ou crise des solidaritйs familiales au Cameroun ? CEPED. Paris(Dossier du CEPED. N°22).

Frank Odile, McNicoll Geoffrey. 1987. An interpretation of fertility and population policy in Kenya // Population and Development Review. Vol. 13. N°2. P. 209–244.

Glewwe K., Twum-Baah K., Kwaku A. 1991. The distribution of Welfare in Ghana. 1987–88. The World Bank. Living Standard Measurement Survey. Working paper. N°75.

Jolly Richard. 1988. Women's Needs and Adjustment Policies in Developping Countries. Paper Prepared for the Expert Group of Structural Adjustment and Women. Commonwealth Secretariat. L. 2–3 June.

Labazйe Pascal. 1994. Le dйveloppement de la pluri-activitй dans le nord-ivoirien. L'ajustement des activitйs familiales et ses limites en temps de crise : le

cas des mйnages de Korhogo. Communication au Colloque International Gidis-Ci, ORSTOM. «Crise, ajustements et recompositions en Cфte d'Ivoire : la mise en cause d'un modиle». Abidjan, 28 novembre – 2 dйcembre 1994.
Lange M.F. 1991. 150 ans de scolarisation au Togo. Bilan et perspectives. Universitй du Bйnin, Unitй de Recherche Dйmographique. Lomй.
Lesthaeghe Ron. 1989. Reproduction and Social Organisation in Sub-Saharan Africa. University of California Press. Los Angeles.
Lingen A., Nutgeren M. 1990 Thematic Evaluation on the Integration of Women in Rural Development. Synthesis report. BMB. Tilburg, the Neetherlands.
Locoh Thйrиse. 1984. Fйconditй et famille en Afrique de l'Ouest : le cas du Togo mйridional contemporain. P.U.F. Paris (Travaux et Documents de l'INED. N°107).
Locoh Thйrиse. 1989. La planification familiale en Afrique de l'Ouest a la croisйe des chemins : difficultйs et perspectives // Actes du colloque de l'UEPA sur : Information, йducation, communication et planification familiale. Dakar.
Locoh Thйrиse, Hertrich Vйronique (Ed.). 1994. The Onset of Fertility Transition in Sub-Saharan Africa. IUSSP. Derouaux, Ordina Editions, Liиge.
Locoh Thйrиse, Thiriat Marie-Paule. 1995. Divorce et remariage des femmes en Afrique de l'Ouest, le cas du Togo // Population. 1. P. 61–94.
Locoh Thйrиse. 1995. Familles, populations et qualitй de vie. CEPED. Paris (Dossiers du CEPED. N°31).
Madaule Stйphane. 1994. Йvolutions des politiques vivriиres des pays d'Afrique de l'Ouest membres de l'UMOA : Bilan et perspectives. Caisse Franзaise de dйveloppement. Paris (Notes et Йtudes, N°54).
Mason Andrew. 1993. The Response of Fertility and Mortality to Economic Crisis and Structural Adjustment Policy During the 1980"s : a Review, Actes du Congrиs de l'UIESP. Montrйal, septembre 1993. Liиge. P. 409–429.
Meillassoux Claude. 1975. Femmes, Greniers, Capitaux. Maspero (Ed.). Paris. Coll. textes a l'appui.
Meillassoux Claude. 1993. «Troubles de croissance», in Confйrence de Paris. 1993, Dйveloppement et croissance dйmographique rapide, regard sur l'avenir de l'Afrique. Colloques et Congrиs. INED-CEPED.
Monimart Marie. 1990. Femmes du Sahel, Karthala, coll. Йconomie et Dйveloppement. Paris.
Oppong Christine, Wery Renй. 1994. Women's Roles and Demographic Change in Sub-Saharan Africa. IUSSP, Liиge (Policy and Research Papers, N°5).
Organisation Internationale du Travail. 1989. Rapport sur l'emploi en Afrique, 1988. Programme des emplois et des compйtences techniques pour l'Afrique (PECTA). Addis-Abeba. Programme Mondial de l'Emploi.
Organisation Internationale du Travail. 1990. Rapport sur l'emploi en Afrique. 1990. Programme des emplois et des compйtences techniques pour l'Afrique (PECTA). Addis-Abeba. Programme Mondial de l'Emploi.

Palmer Ingrid. 1991. Gender and Population in the Adjustment of African Economies : Planning for Change, International Labour Office (ILO). Women, Work and Development. 19. Geneva.
Rogers B., 1980. The Domestication of Women: Discrimination in Developping Countries. Tavistock Publications.
Rondeau Chantal. 1994. Femmes chefs de mйnage a Bamako (Mali), du quantitatif au qualitatif. Comment apprйhender les stratйgies matrimoniales de ces femmes ? ORSTOM/APED. Paris (Communication au Colloque International, Au Nord et au Sud, les femmes du Tiers-Monde face a la monoparentalitй, 28–30 novembre 1994).
Schneider Harmut. 1992 Ajustement et йquitй en Cфte d'Ivoire. Йtudes du Centre de Dйveloppement de l'OCDE. Sйrie Ajustement et йquitй dans les pays en dйveloppement. Dirigйe par Christian Morrisson. OCDE. Paris.
Silberschmidt Margrethe. 1991. Women's Position in the Household and Their use of Family Planning and Antenatal Services. A Case Study from Kisii District. Kenya. Center for Development Research. CDR Project Paper. 91, 4.
Silberschmidt Margrethe. 1991. Rethinking Men and Gender Relations, An Investigation of Men, their Changing Roles within the Household, and the Implications for Gender Relations in Kisii District. Kenya. Center for Development Research. CDR Project Paper. 16.
Tichit Christine. 1994. La montйe des femmes chefs de mйnage en Afrique au sud du Sahara: examen a partir des donnйes publiйes sur les mйnages. EHESS. Paris (mйmoire de DEA). – 73 p.
Tichit Christine. 1995. «La crise йconomique et l'ajustement structurel en Afrique : Rфles masculins et fйminins en mutation. Йtude de cas dans les mйnages d'une ville moyenne camerounaise». Colloque de Royaumont Crise et Population. 22–24 mai 1995.
Vimard Patrice, Guillaume Agnus, Quesnel Andrй. 1994. Singular Fertility Patterns in Rural Africa. Socio-economic Differenciation and Transformation of Fertility Models in West Africa // Locoh Thйrиse, Hertrich Vйronique (Ed.). The Onset of Fertility Transition in Sub-Saharan Africa. IUSSP. Derouaux, Ordina Editions, Liиge, 1994. P/ 143–168.
Ware Helen, Lucas David. 1988. Women left Behind, the Changing Division of Labour and its Effects on Agricultural Production. IUESP, Dakar (Congrиs Africain de population, 7–12 novembre 1988).

Гита Ганди Киндон
(Великобритания)

ОБРАЗОВАНИЕ ЖЕНЩИН И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ[*]

Введение

В учении бахаи содержится два радикальных положения о женском образовании, во-первых, – что женское образование важнее мужского и, во-вторых – что до тех пор, пока не будет равных возможностей образования для обоих полов, невозможно полностью уничтожить глубинные причины войн[1]. Эти удивительные заявления заслуживают тщательного изучения, с тем чтобы мы смогли постичь их глубинный смысл и вытекающие из них последствия.

Принцип равенства полов в образовании, представляющий собой одну из граней общего принципа равенства полов, был революционной идеей середины XIX в., когда Бахаулла[**] высказал его[2]. Он был изложен за полстолетия до того, как западная мысль добавила равенство полов в список рациональных моральных ценностей, имеющих отношение к общественной жизни – наряду с демократией, секуляризмом и правами личности – и уж тем более задолго до того, как этот принцип был воплощен во множестве национальных и международных документов, обретя статус политически корректной всеобщей ценности.

---

[*] Статья опубликована в журнале «Bahc`n Studies Review». 1997. Vol. 7.

[**] Бахаулла – основатель учения Вера Бахаи (см. подробно: Гендерные исследования в африканистике. М., 2000. С. 35–39.

Свидетельства постепенного принятия принципов Веры Бахаи светским миром многочисленны. В политической и экономической сферах, например, этот факт ярко проявляется в энтузиазме, который испытывают по поводу глобального правительства как отдельные мыслители и ученые, так и международные институты[3]. Этот факт проявляется также в признании многими влиятельными кругами необходимости создания всемирной валюты и международной координации в области экономической политики[4]. Многие другие идеи и учреждения, описанные Бахауллой, также были приняты миром в течение последних нескольких десятилетий. Признание важности того акцента, который бахаи делают на образовании женщин, – еще одно недавнее дополнение к списку таких областей сближения.

Статус женщины

Женщины составляют примерно половину населения мира, на них приходится две трети общего рабочего времени, при этом их зарплата составляет одну десятую от всех мировых доходов, и на их имя зарегистрировано менее одной сотой части мирового имущества[5]. Особенно ярко угнетение женщин проявляется в развивающихся странах, где высок уровень нищеты, хотя в богатых государствах статус женщины тоже зачастую низок.

Наиболее трагическая и очевидная статистика относится к соотношению полов, т. е. количества женщин от общей численности населения. Хорошо известно, что для женщин средний ожидаемый срок жизни при рождении выше. Судя по всему, это биологическая константа. Тем не менее, пропорция полов сильно отличается в разных регионах мира. Так, доля женщин в промышленных странах составляет 52,5%, тогда как в регионах Африки, расположенных южнее Сахары, их всего 51%. В Восточной Азии их 48%, а в Южной Азии – менее 47%. На основе этих данных экономист Амартья Сен[6] делает вывод, что в мире «не хватает» примерно 100 млн. женщин. Сен называет участь этих женщин «одной из самых больших проблем, стоящих перед современным миром». Эта проблема имеет как нравственный, так и социально-экономический аспект.

Очевидно, что одной из причин «нехватки» в мире 100 млн. женщин – это большая смертность среди них. В развитом мире женщины живут в среднем на шесть лет дольше, чем мужчины; однако во многих районах Южной Азии мужчины могут надеяться прожить дольше женщин.

Двойная мораль – лишь самое вопиющее из проявлений систематической дискриминации женщин. Женщины и девочки чаще страдают от нищеты, чем мужчины и мальчики. Исследования также показывают, что девочек кормят меньше, чем их братьев, и что во время болезни их будут лечить не так активно. Неудивительно, что в большинстве регионов мира грамотность и уровень образования среди женщин значительно отстают от соответствующих показателей среди мужчин, как это видно из таблицы 1. Хотя нищета и культурные факторы оказывают значительное влияние на масштабы угнетения женщин, они не объясняют его полностью. Например, Центральная и Южная Африка – одни из самых бедных районов мира, однако проблема повышенной женской смертности здесь стоит не так остро, как в Южной Азии.

Таблица 1

Разрыв между образованностью мужчин и женщин, 1990 г.

(Женщины, по отношению к мужчинам, %)

Регион	Грамотность среди взрослых	Начальное образование	Среднее образование	Высшее образование
Северная Европа	-	100	101	121
ОЭСР*	-	99	98	103
Все развивающиеся страны	73	88	78	70
Наименее развитые страны	57	84	67	44
Арабские государства	61	92	77	65
Восточная Азия	80	96	79	73
Латинская Америка и Карибы	97	98	98	70
Южная Азия	55	75	60	48
Юго-Восточная Азия и Тихоокеанский регион	90	97	95	73
Африка, кроме Сахары	66	85	72	46

Источник: Отчет о развитии человечества. 1995. Таблица в Приложении А2.6. С. 68.

*ОЭСР – «Организация экономического и социального развития», изначально созданная в Европе в 1948 г. для содействия плану Маршалла. Члены ОЭСР на конец 90-х: Австралия, Австрия, Бельгия, Канада, Чешская республика, Дания, Финляндия, Франция, Германия, Греция, Венгрия, Исландия, Ирландия, Италия, Япония, Люксембург, Мексика, Нидерланды, Новая Зеландия, Норвегия, Португалия, Испания, Швеция, Швейцария, Турция, Великобритания и США.

Экономические и социальные выгоды женского образования

Равенство полов, выраженное в таких показателях, как мужское и женское владение ресурсами, доступ к образованию и здравоохранению и возможность свободно реализовывать свой потенциал, представляет самостоятельную ценность. В терминах «государства всеобщего благоденствия», «принципиальным доводом в пользу устранения гендерного дисбаланса является справедливое отношение к мужчинам и женщинам». Вторую важную причину в пользу устранения гендерного дисбаланса можно назвать «прагматической», т. е. это те выгоды, которые будут получены от предоставления равных возможностей. Например, если в результате равного образования вклад женщин в экономическое развитие (или в достижение других желаемых целей) будет сравним с мужским, то устранение гендерного дисбаланса в образовании ускорит экономическое развитие. Таков довод в пользу снижения гендерной дискриминации с точки зрения эффективности. В учении Бахауллы подчеркиваются как принципиальные, так и прагматические причины необходимости установления равенства[7].

Экономическая эффективность

Теория «человеческого капитала» утверждает, что точно так же, как физический капитал (т. е. машины) эффективность экономики страны увеличивает, «человеческий капитал», т. е. образование увеличивает личную эффективность. Исследование источников экономического роста убедительно демонстрируют, что образование играет важную роль в повышении производительности труда в пересчете на одного работника. Современные экономические теории помещают образование и развитие кадров в центр своего видения устойчивого экономического роста[8]. Общепринятым стало мнение о том, что образование непосредственно влияет на экономический рост, поскольку многие исследования доказали прямую корреляцию между усилиями по развитию образования и экономическим статусом страны. Ярким примером этого является «экономическое чудо» стран Восточной Азии.

Если образование женщин точно так же увеличивает человечес-

кий капитал, производительность и экономический рост, как и образование мужчин, то лишение женщин образовательных возможностей экономически неэффективно. Мировые исследования показывают, что доходность инвестиций в женское образование ничуть не меньше, чем в мужское[9]. Таким образом, с точки зрения экономической эффективности, гендерная дискриминация в образовании нежелательна.

Социальная эффективность

В то время, как экономические выгоды образования для девочек примерно равны выгодам образования для мальчиков, недавние исследования показывают, что социальные выгоды первого значительно больше. В частности, женское образование оказывает сильное влияние на коэффициент рождаемости (а следовательно, и на сдерживание роста населения), на процент смертности новорожденных[10], повышенную смертность девочек и на детское здоровье и качество питания в целом. Напротив, статистический анализ демонстрирует, что мужское образование оказывает значительно меньший эффект на эти важные социальные показатели[11].

Так, в недавнем исследовании Суббарао и Рэйни (1995 г.)[12], где использовались сводные данные по 72 странам, сопоставлялись общие коэффициенты рождаемости за 1985 год и количество девочек и мальчиков, обучавшихся в средней школе за 10 лет до этого, т. е. в 1975 г. В исследовании ставилась цель изучить влияние образования на рождаемость с учетом ряда других факторов, таких, как наличие службы планирования семьи и уровня дохода на душу населения. Было показано, что количество девочек со средним образованием (десятилетней давности) обратно коррелирует с общим коэффициентом рождаемости, тогда как наличие среднего образования у мужчин почти никак на нем не сказывается. Аналогичным образом, сравнение уровня детской смертности с данными десятилетней давности о наличии среднего образования у мальчиков и девочек показывает, что уровень женской образованности напрямую связан с этим показателем, тогда как мужская образованность почти не оказывает влияния на снижение детской смертности.

Аналогичное исследование Мурти, Гуйо и Дрезе[13], проведенное в Индии и использовавшее сводные данные по районам, показало, что

повышение уровня женской грамотности приводит к резкому снижению общей рождаемости и смертности детей до пяти лет, а также снижению более высокой смертности среди девочек, тогда как мужская грамотность не оказывала существенного влияния на эти показатели. Более того, на общий коэффициент рождаемости не оказывали значительного влияния ни уровень дохода на душу населения в районе, ни урбанизация и распространенность организаций здравоохранения. Хотя эти последние три показателя и оказывали положительное влияние на уровень выживания детей, их вклад был относительно небольшим по сравнению с вкладом женской грамотности.

Существует также много исследований, где использовались данные по семьям, и их результаты подтверждают выводы, сделанные на основе сводных данных. В качестве примера можно привести исследование факторов, влияющих на рождаемость в 14 странах Африки (кроме Сахары), проведенное Айнсвортом, Биглом и Ньямете (1996 г.)[14] с использованием данных семейных опросов. Было показано существование обратной корреляции между образованностью женщин и рождаемостью почти во всех странах, хотя зависимость и нелинейна: начальное образование женщин снижает рождаемость примерно в половине стран, тогда как среднее образование женщин дает снижение рождаемости повсюду, и сила корреляции пропорциональна числу пройденных классов средней школы. Среди женщин, когда-либо бывших замужем, образованность мужа не оказывает заметного влияния на рождаемость примерно в одной трети стран. Более того, в тех случаях, когда прослеживается влияние как мужской, так и женской образованности, женская влияет на рождаемость значительно сильнее.

Расчеты показывают, что выгоды от расширения охвата женского образования значительно превосходят таковые от любых другим методов государственного вмешательства, включая улучшение работы служб планирования семьи или увеличения числа врачей на душу населения. Например, Суббарао и Рэйни (см. прим. 12) подсчитали, что если бы 72 изучаемые страны удвоили, с 1975 г., средний показатель числа детей, поступивших в среднюю школу, с 19 до 38%, это привело бы к снижению среднего числа рождений в 1985 г. на 29% относительно фактического показателя на тот момент, тогда как удвоение усилий по планированию семьи снизило бы число родившихся детей только на 3,5%.

Не менее убедительны также доводы в области снижения детской

смертности. Расчеты предсказывают, что удвоение числа девочек, получавших среднее образование в 1975 г., с 19 до 38% снизило бы количество умерших младенцев в 1985 г. на 64%, тогда как удвоение числа врачей спасло всего 2,5% младенцев. А удвоение уровня дохода на душу населения (или ВНП) в 72 изученных странах (т. е. если бы со средних 650 долларов он поднялся до 1300) не оказало бы никакого влияния на детскую смертность вообще!

Суббарао и Рэйни также сообщают данные о среднем размере семьи в 37 странах, опираясь на Всемирный обзор рождаемости. Эконометрический анализ этих данных показывает, что при учете уровня дохода на душу населения, среднее образование у женщин является в высшей степени важным фактором снижения среднего размера семьи до оптимального, а следовательно, и нормализации общего коэффициента рождаемости и темпов роста населения. При этом наличие школьного образования у мужчин никак не влияет на оптимизацию семьи.

Наконец, большой объем макроэкономических показателей свидетельствует в пользу того, что бульшая образованность женщин обычно увеличивает среди них процент работающих, а также уровень их заработков[15]. То, что образованные женщины активнее действуют на рынке труда (а также их более высокие доходы), положительно влияет на их собственный статус в семье (экономические модели говорят в этом случае, что их «мнение приобретает вес»), что, в свою очередь, положительно сказывается на детях, поскольку оказывается, что женщины тратят больше денег на благо детей, чем мужчины[16].

Среди отрицательных моментов этого движения кое-кто называет вероятность того, что более активное присутствие образованных женщин на рынке труда отрывает их от заботы о детях, поскольку дети предоставлены себе на долгие периоды времени, пока их матери находятся на работе, и следовательно, дети образованных женщин развиваются хуже, чем у необразованных или малообразованных. В настоящее время этот вопрос исследован слабо. Впрочем, есть ряд свидетельств в пользу того, что дети работающих женщин учатся не хуже, а то и лучше, чем дети неработающих.

Результаты процитированных выше исследований подтверждаются как международными, так и национальными данными, демонстрируя радикальное влияние женщин вообще и женской образованности, в

частности, на оптимизацию размера семьи, снижение рождаемости и темпы роста населения, уровень детской заболеваемости и смертности, а также непропорционально высокий уровень смертности среди девочек, подтверждая тем самым, что мужская образованность имеет меньшее значение для общества.

Как именно образование влияет на общество

В чем причина того, что образование женщин столь положительно влияет на снижение рождаемости и детской смертности, а также улучшение здоровья детей? Какими именно путями образование девочек приводит к этим социальным достижениям? Бахаи обращают главное, хотя и не исключительное, внимание на ценность образованной женщины как воспитателя своих детей. Этот положительный фактор сейчас признается также и теми, кто не принадлежит к Вере Бахаи.

Экономисты, пытаясь понять суть явления, имеют тенденцию концентрироваться на методах материальной стимуляции. Причина того, почему женское образование снижает рождаемость, – в том, что оно уменьшает средний размер семьи. Этот факт, в свою очередь, обязан повышению ценности экономической деятельности образованной женщины, которая в этом случае может не только сидеть дома, но и зарабатывать деньги на рынке труда. Иными словами, «упущенная выгода» от нахождения дома, вынашивания и выращивания детей возрастает по мере повышения образованности женщины; соовеетственно, образованные женщины хотели бы иметь меньшую семью. Образование также может изменить взгляд женщины на «соотношение количество-качество», т. е. образованные женщины предпочитают иметь меньше детей, но «лучшего качества». Более того, как уже ранее упоминалось, женщины тратят более значительную часть своего заработка на благосостояние детей[17]. Таким образом, женское образование и связанный с ним рост доходов женщин особенно благоприятно скажутся на качестве воспитания детей.

Женское образование также улучшает здоровье детей, поскольку образованные матери больше знают о важности гигиены и простых средствах лечения. Все это снижает детскую смертность, что, опять же, приводит к тому, что семье не надо заводить много детей из опасения, что кто-то из них преждевременно умрет. Далее, есть свидетель-

ства того, что женское образование увеличивает средний возраст вступления женщины в брак (или начала совместной жизни), и благодаря этой отсрочке общий коэффициент рождаемости снижается, поскольку снижается общее количество детей, которое женщина может родить за свою жизнь[18].

Наконец, ряд исследований демонстрирует, что образованные матери оказывают более сильное влияние на школьные успехи детей, чем образованные отцы. Это весьма правдоподобный вывод, если принять во внимание тот факт, что в большинстве семей связь между матерью и детьми прочнее, поскольку отцы почти везде являются основными кормильцами, поэтому проводят дома меньше времени. Таким образом, образование женщин делает больший вклад, по сравнению с образованием мужчин, в рост человеческого капитала и производительности, а также в экономический прогресс, причем не только в рамках их собственного поколения, но и оказывая воздействие на их детей.

Гендерное равенство в образовании: всеобщая ценность?

В последнее время принцип гендерного равенства все чаще подвергается нападкам, причем не только со стороны религиозных фундаменталистов, но и более широких кругов, особенно в Азии; под сомнение ставится универсальность этого принципа, и его противники клеймят его как «западную моду». Например, в ходе недавних исследований было обнаружено, что экономический рост в Пакистане между 1970 и 1985 гг. значительно замедлился именно по причине широкомасштабного отказа вкладывать средства в образование женщин[19], большая группа гневно настроенных пакистанских ученых-экономистов назвала женское образование «западной модой» и заявила, что именно оно привело к повышению уровня разводов, разрушению семьи и социальным проблемам в западных странах.

Как отмечает Фред Холлидей, профессор международных отношений из Лондонской школы экономики, самой глубокой и трудной моральной проблемой в мире сейчас является противопоставление универсальных ценностей частным[20]. Действительно, пакистанские критики, ставящие под сомнение полезность женского образования и возлагающие на него ответственность за распад семей в западных странах, могут быть в чем-то правы. Одного лишь доступа к образованию

недостаточно; большую важность имеет содержание образования, на что недвусмысленно указывают Писания Бахаи. Не исключено, что следующей стадией сближения светского мировоззрения и мировоззрения Бахаи станет именно признание фундаментальной важности содержания образования.

Что делать дальше?

Для того, чтобы понять, каким образом можно дать образование большому числу девочек, необходимо выяснить, что препятствует им получать образование. Есть много причин тому, что женское образование серьезно отстает от мужского, особенно это видно из таблицы 1. Наиболее часто ссылаются на то, что в некоторых обществах родители по-прежнему убеждены в жестком разделении труда. Если на протяжении почти всей жизни дочь будет домохозяйкой, то, казалось бы, зачем давать ей образование? Огромный вклад, который делает образование в увеличение эффективности женщин как воспитателей детей и домашних хозяек, признается недостаточно. В некоторых странах общественные нормы (например, ранний возраст вступления в брак, или практика выплаты приданного) препятствуют образованию девочек. Однако самым важным является то, что когда большинство людей живет в нищете, как это происходит в сельской местности во всех развивающихся странах, возникает несоответствие между стоимостью женского образования и получаемыми от него выгодами, что и обусловливает сохранение гендерного дисбаланса в образовании. В большинстве развивающихся стран, где обычно нет системы социального обеспечения или государственных пенсий, сыновья продолжают поддерживать своих родителей в престарелом возрасте, тогда как все выгоды образования, полученного дочерью, достаются семье родителей ее мужа. Таким образом, расходы на образование мальчиков, которые несут родители, «окупаются» для них, а расходы на девочек – нет. Иными словами, существует асимметрия в родительской мотивации касательно образования сыновей и дочерей.

Такое объяснение гендерной дискриминации в образовании имеет важные последствия. Во-первых, из него вытекает необходимость пропаганды принципиальной и практической ценности женского образования. Проведение такой политики имело бы своей целью изме-

нение нынешнего консервативного отношения к вопросу о девочках в школе. Во-вторых, оно означает, что государство должно компенсировать асимметрию родительской мотивации путем выдачи дополнительных субсидий на образование девочек. Этот шаг был бы вполне оправдан, поскольку образование девочек выгодно прежде всего обществу, т. е. «прибыль» от него возвращается не столько к самим обучаемым и их семьям, сколько к социуму в целом (например, в виде снижения детской смертности или коэффициента рождаемости). Еще одно предложение касательно государственной политики состоит в том, что правительства должны усиливать экономические стимулы женского образования, пытаясь смягчить дискриминацию женщин на рынке труда путем принятия более строгого трудового законодательства. Все это повышало бы экономические выгоды женского образования. Практика показывает, что мировоззренческие барьеры можно преодолеть. Если мотивация рынка труда (т. е. экономические выгоды) относительноприобретения образования достаточно сильны.

Итоги и заключения

В этой статье обобщены результаты последних исследований, доказывающих, что социальные выгоды женского образования значительно превышают выгоды мужского. Эти открытия привели, в последние годы, к широкому признанию важности образования женщин, хотя этот принцип и подвергается нападкам со стороны некоторых кругов. Международные организации, предоставляющие гуманитарную помощь экономически менее развитым странам, теперь осознали, насколько велики выгоды от предоставления девочкам доступа в школы, и с энтузиазмом принялись за дело[21]. Такое сближение светского мировоззрения с принципами Бахаи по столь важному вопросу, как образование, следует весьма приветствовать.

Главные политические рекомендации данной статьи состоят в том, что правительства и другие организации должны пропагандировать среди населения идеи справедливости и выгодности женского образования, а посещение девочками школы должно поощряться путем дополнительных субсидий с целью компенсировать асимметрию родительской мотивации в бедных странах касательно образования сыновей и дочерей. Кроме того, одного лишь доступа к образованию, по

нашему мнению, недостаточно. Очевиден то факт, что страны, достигшие высокого уровня образованности населения, испытывают серьезные социальные проблемы, несмотря на свое экономическое процветание. Есть надежда, что следующим важным шагом в эволюции светского мышления будет осознание важности содержания учебной программы.

Примечание

[1] «Образование женщин важнее, чем образование мужчин… Когда всем людям будут предоставлены одинаковые возможности образования и установится равенство между мужчинами и женщинами, то полностью исчезнут основания для войн. Если не будет равенства, сие останется невозможным…» *Абдул-Баха*. Провозглашение всеобщего мира (*The Promulgation of Universal Ptace* [Bahb'н Publishing Trust, 1982]).

[2] На самом деле, первые бахаи Ирана пострадали отчасти и из-за своей веры в этот принцип. Так, анализируя причины предоставления баби и бахаи, лорд Кёрзон, британский дипломат, служивший в Тегеране в 80-е годы XIX в., отмечает, что «обвинение в аморальности (выдвинутое против баби и бахаи), судя по всему, отчасти было обязано злобным вымыслам их противников, а отчасти – значительно большей свободе, которую требовал для женщин Баб, что для восточного ума практически неотличимо от распутства [цит. По Шоги Эфенди. Бог проходит рядом (*Gold Passes By* [Wilmette: Bahб'н Publishing Trust, 1974]). Взято из книги: (*A Question of Persia* be Lord Curzon of Kedleston) См. Статью о преследованиях бахаи в этом выпуске журнала на стр. 1.

[3] Например, см. *Streeten Paul*. Global Institutions for an Interdependent World // *World Development*, sept. 1989; См. Также Global Governance for Human Development. Occasional Paper No. 4. Human Development Report Office, United Nations Development Programme, 1992.

[4] См., например: *Get Ready for World Currency //* The Economist. 9 Jan. 1988), а также рассуждения Руперта Пеннант-Ри (в то время главы «Банка Англии») и Фреда Бергстена (директора Института Международной Экономики). (*Pennant-Rea Rupert and Bergsten Fred*. The Future Surveyed // *The Economist*. 11 Sept. 1993). Оба автора уверены в неизбежности прихода мировой валюты и верят в то, что глобальное совместное управление экономикой станет нормой в наступившем столетии.

[5] *Momsen Janet*. Women and Development in the Third World. (Rondon Routledge, 1991. P. 1–2.

[6] *Sen Amarty*. Women's Survival as a Development Problem // bulletin of the American Academy of Arts and Sciences 43 (1989). P. 14–29; *она же* Missing Women // British Medical Journal 304 (1992). P. 587–588.

[7] Так, Абдул-Баха подчеркивает принципиальный аспект вопроса, когда говорит, что «мужчины и женщины равны в глазах Бога и что между ними не должно проводиться никакого различия». См.: *Promulgation of Universal Peace. P. 74.* Практические выводы образования женщин также постоянно подчеркиваются в Писаниях бахаи. Например, много говорится о положительном влиянии образованности матери на «качество» ее детей.

[8] Теории «нового» или «эндогенного» (т.е. органического) роста изначально были выдвинуты П.М. Рёмером. *Romtr P.M.* Increasing Returns and Long-run Growth // Jour-

nal of Political Economy 94 (1986). P. 1002–1037 и *Lucas R.E.* On the Mechanics of Economic Development // Journal of Monetary Economics 22 (1988). См. также более позднюю обширную литературу, появившуюся в рамках этого направления теории экономического роста, например, «Economic Journal» (июнь 1996 г.), где приводится подборка статей по этой теме.

[9] См. обзор этих исследований в статье Т.П. Шульца «Выгоды женского образования», гл. 2 в книге Е. Кинга и М. Хилл (ред.). *Женское образование в развивающихся странах* (T.P. Schultz, «Returns to women's education», chapter 2 // E. King and M. Hill (eds.), *Women's education in developing countries* (Washington D.C.: Johns Hopkins Press for the World Bank, 1993).

[10] Общий коэффициент рождаемости (ОКР) – это среднее количество детей, рождающихся за всю жизнь у одной женщины. В сводных данных по стране за ОКР данной страны принимается среднее количество детей, родившихся у одной взрослой женщины. Уровень детской смертности (УДС) – это смертность детей до года в расчете на тысячу родившихся живыми детей.

[11] См. справочник по развивающимся экономическим системам: *Strauss J. And Thomas D.* Human Resources: Empirical Modelling of Household and Family Decisions // *Behrman J. and Srinivasan T.N.* (eds.). Handbook of Development Economics. Vol. III. 1995.

[12] *Subbarad K. and Raney L.* Social Gains from Female Education: A Cross-National // *Economic Development and Cultural Change* 44.1 (October 1995). P. 105–128.

[13] М. Мурти, А. Гуйо и Дж. Дрезе. Смертность, рождаемость и гендерные предрассудки в Индии. М. *Murthi M., Guio A. and Druze J.* Mortality, Fertility, and Gender bias in India // Druze J. and Sen A. (eds.). Indian Development: Selected Regional Perspectives. Delhi: Oxford University Press, 1997.

[14] М. Айнсворт, К. Бигл и А. Нйамете. *Воздействие женского образования на рождаемость и использование контрацептивов: результаты исследования в 10 странах Африки, помимо Сахары. Ainsworth M., Beegle R., and Nyamete A.* The Impact of Women's Schooling on Fertility and Contraceptive Use: A Study of Fourteen Sub-Saharan African Countries // *World Bank Economic Review* 10.1 (January 1996). P. 85–122.

[15] Недавний пример подобного исследования см.: *Geeta Gandhi Kingdon*. Does the Labour Market Explain Lower Female Schooling in India? Development Economics Research Programme. STICERD Discussion Paper Nj. 1 (New Series). London School of Economics. January 1997.

[16] Например, см.: Hoddinott John and Haddad Lawrence. Does Female Income Share Influence Household Expenditures? // Oxford Bulletin of Economics and Statistics 57.1 (1995). P. 77–96. В этом исследовании показано, на примере Берега Слоновой Кости, что увеличение доли заработка жены в семейном бюджете увеличивает расходы на питание и одежду для детей и взрослых, снижая, в то же время, расходы на алкоголь и сигареты.

[17] См. предыдущее примечание.

[18] Например, см.: *Appleton Simon*. How Does Female Education Affect Fertility? A Structural Model for Cote D'Ivoire // Oxford Bulletin of Economics and Statistics 58.1 (February 1996). P. 139–166. Можно предположить, что образование женщин поможет им осознать выгоды кормления грудью по сравнению с искусственным вскармливанием, или более длительного кормления грудью – в итоге они отложат рождение ребенка до тех пор, пока не закончат кормить грудью. Впрочем, выяснил,

что на Берегу Слоновой Кости образованные женщины сокращают период кормления грудью, что ведет к увеличению рождаемости.

[19] *Birdsall N., Ross D., and Sabot R.* Undernvestment in Education: How Much Growth Has Pakistan Forgone? // *Pakistan Development Review* 32.4 (Winter 1993). P. 453–493.

[20] *Halliday Fred*. The New World and its Discontents // Discussion Paper No. 4. Centre for the Study of Global Governance. London School of Economics, 1993.

[21] Например, *Лоуренс Саммерс*, главный экономист Всемирного Банка, заявляет, что «образование девочек, вероятно, дает самые высокие доходы по сравнению с любыми другими видами инвестиций, возможными в развивающемся мире». См: Summers Lawrence. The Most Influential // *Scientific American* (August 1992). P. 108. Подобные заявления можно встретить во многих документах Всемирного Банка.

Л.А. Китаев-Смык

ГЕНДЕРНЫЙ КРИЗИС ПОСЛЕ МНОГОЛЕТНЕЙ ВОЙНЫ В ЧЕЧНЕ (Взгляд врача и психолога)

У чеченцев война дома, и уходить с нее некуда. Лишь временный приют находили они в лагерях беженцев, в соседней Ингушетии. В Западной Европе беглецов с Кавказских гор встречали без всякого радушия.

Неодинаково опасна «чеченская война» для женщин и мужчин, потому по-разному складываются их судьбы.

В данной статье мне хотелось бы поделиться своими наблюдениями в ходе моих неоднократных поездок в Чечню.

Крах мужской психологии

Важная особенность кавказской компании 1999–2001 гг. – это использование российской армией преимущественно артиллерийского, ракетного, авиационного оружия без контакта сражающихся людей на поле боя. При такой «бесконтактной» войне чеченцы утрачивали персонифицированный образ врага, не видели в лицо того, кто послал снаряд, ракету, пулю. Это расстраивало осознание мужчинами-чеченцами себя мстителями кому-то конкретно за своих убитых родственников.

Мощь современного армейского оружия лишала чеченцев надежды на победу, разрушая их главное этнопсихологическое свойство – осознание каждым чеченским мужчиной себя во всем всегда Победителем.

Другая особенность второй чеченской кампании (но уже в 20012004 гг.) – в том, что «зачистки» чеченских сел и городских кварталов (поиски там террористов) специальными отрядами (СОБРом и ОМОНом) стали смертельно опасны исключительно для мужчин-чеченцев: их всех подозревали в терроризме. Они скрывались, оставляя свои дома, женщин, детей, теряя роль Защитника семьи. Рушилось вековое горское достоинство мужчины.

Чеченец, не мстящий врагу, лишенный Победы, не защитивший свой род, по законам обычаев – изгой. Это уже не совсем чеченец, не глава семьи и даже не совсем мужчина. На эту участь обречены многие мужчины-чеченцы.

Что же им делать? Какая психо-социальная роль становится их уделом, их судьбой?

«Социальные старцы»

Многие мужчины укрылись, прозябая в лагерях беженцев, отсиживаясь в полуразрушенных селах. Все меньше чеченцев гордо воевало в боевых отрядах без надежды на победу.В лагерях беженцев, во многих чеченских селах с их жестким вековым (архаическим) распределением ролей не воюющие, не работающие мужчины, не могут жить изгоями. Они «выталкиваются» на роль «старцев». Это позволяет женщинам (и обязывает их), с одной стороны, оказывать им уважение, кормить, поить, обстирывать, с другой стороны – не требовать, не ждать от них ничего, кроме неких мудрых рассуждений или глубокомысленного молчания. Напомним, у чеченцев старики уважаемы, но не обладают реальной властью. Какой же психологический механизм внутрисемейной трансформации, какой механизм перестройки личности мужчин включается для превращения реальных мужчин в «социальных старцев»?

Этот механизм – реактивная, невротическая депрессия, не что иное, как психическое заболевание.

Психо-социальное «всплывание» женщин

Массовость чеченской мужской депрессии вовлекает женщин в измененные социальные процессы. При этом женщины выдвигаются,

«всплывают» на утраченные мужчинами доминантные (главенствующие) роли в семьях, в лагерных и сельских органах при решении вопросов местного самоуправления. Это, нарушая национально-этнические устои чеченского семейного устройства, ведет к гендерному кризису (к вопиющему нарушению исполнения мужчинами и женщинами своего предназначения в семье и в совместной жизни). При этом чеченки входят в новое взаимодействие со своими психологически депрессированными мужчинами. Мы наблюдали четыре формы этих отношений:

1. Заняв главенствующие (доминантные) мужские роли, женщины-лидеры в большинстве случаев всячески провозглашают якобы незыблемое первенство мужчин. Это хотя и облегчает душевные страдания мужчин и примиряет их с понесенными утратами своего положения в семье, но не спасает, а, напротив, углубляет их невротическую депрессию.

2. Немало лидирующих женщин открыто обличают своих мужчин в утрате мужских достоинств, доблести и чести. Это также углубляет депрессию мужчин, но делает их податливее женским влияниям.

3. Женщины-лидеры временами угрожают мужчинам распадом семьи, изгнанием или даже, как бы в шутку, призывают их к самоубийству для сохранения мужской чести.

4. Однако в своем большинстве чеченки стараются безропотно не замечать депрессии своих мужчин, ухаживать за ними как за «старцами», сохраняя видимость незыблемости горских традиций.

Возникающее во время войны «всплывание» женщин (и, особенно, девушек) на мужские роли может порождать феномен «девицы-воина» – этакой боевой двуполой жертвы (у французов – это Жанна д’Арк, в СССР – Зоя Космодемьянская) либо за счет «взрыва» на войне юной сексуальной энергии, удерживаемой в мирное время традиционными и религиозными запретами, либо, напротив, путем религиозного ритуального тренинга, пробуждающего женский героизм. Такой тренинг разработан ваххабитами, исламскими экстремистами. Надо сказать, что жертвенное самоубийство несвойственно чеченцам, более того, запрещено горскими законами.

Чеченская женщина всегда опрятно, даже празднично одета – и дома, и на работе. Особенно заметно, что и по пыльной дороге, и по грязи чеченки идут в изящных, лакированных туфельках, в ярко вышитых тапочках, в начищенных до блеска сапожках.

Трудности войны изнуряют женщин. И вот в 2001 г. в Чечне можно увидеть невероятное. Теперь в чеченских селах, в лагерях беженцев можно встретить чеченок в грязной обуви, в небрежно повязанных платках, неопрятно одетых. Для чеченской женщины это не просто признак плохого настроения, это симптомы глубокой невротической депрессии.

Военные дети

В самом начале первой «чеченской войны», в конце апреля 1995 г., на высоком холме расположилась группа чеченцев. Они все молча смотрели, как горело село Самашки; в селе были родственники этих людей. Я заговорил с чеченским мальчиком лет четырнадцати. Меня поразили в разговоре с ним две постоянно повторявшиеся фразы:

– В какой класс пойдешь? Тогда казалось – война скоро кончится.

– *Если не убьют* – в восьмой.

– После школы кем будешь?

– *Если не убьют*, пойду в институт: буду агрономом.

И так при ответе на любой вопрос.

– Что будешь делать, когда война кончится?

– *Если не убьют, буду убивать.*

– А сейчас что делаешь, чем занимаешься?

– *Если не убьют, буду убивать* сейчас.

– Кого же?!

– *Если не убьют, буду убивать* русских.

Тихий, спокойный, даже будничный детский голосок. Застенчиво-нежная ребячья улыбка. Живой, заинтересованный взгляд.

– Как тебя зовут?

– Ахмед.

Русые волосы, светло-голубые глаза. Сначала я подумал, что это русский мальчик. Нет. Это чеченский ребенок.

Этнографам и историкам известны несколько чеченских тейпов (родов), называемых «русскими». Их прародителями были русские люди, поселившиеся на Кавказе, принявшие чеченский язык и горский образ жизни. В горах не по-горски жить нельзя – не выживешь. Говорили, что в известных полевых командирах Руслане Гелаеве и Ахмеде Закаеве течет славянская кровь. Голубоглазого мальчика Ахмеда я буду помнить, наверное, всегда.

В сентябре 1996 г., мягко сказать, «странно» кончилась первая «чеченская война». Боевиков (с оружием и даже с захваченными ими российскими БТРами) выпускали из наглухо окруженного российскими войсками города Грозного. Чеченцы ехали ликуя. Из битком набитых вооруженными людьми автомашин, ободранных автобусов, грузовиков, обшитых листами толстого котельного железа, гремело: «Аллах акбар!» Боевики трясли победно поднятыми автоматами, гранатометами.

Подумалось: «Не может быть, чтобы здесь встретился Ахмед». Машины с чеченцами шли и шли. Проехал самосвал, полный детей младшего школьного возраста, они кричали от радости, у всех автоматы в руках. И вдруг проехал УАЗик. На его откинутом заднем бортике сидели пятеро мальчишек с автоматами Калашникова. Один из них – повзрослевший Ахмед. У этих пятерых почему-то были одеревеневшие серые лица, сжатые губы. Выглядели они очень контрастно на фоне остальной орущей кавалькады. От чего эти пареньки были такими? Наверное, в УАЗике везли свежие трупы, которые должны были похоронить до захода солнца (таково мусульманское правило).

Я не рискнул, побоялся окликнуть Ахмеда, или хотя бы сфотографировать «мыльницей», которую держал в руках. Фотовспышка могла быть рефлекторно воспринята как выстрел. Боевой навык – палец на спусковой крючок – ответная очередь из автомата. А ведь машины шли рядом с блокпостом, из которого гневно смотрели на чеченцев российские солдаты. Психическое напряжение и готовность к бою с обеих сторон были максимальными. Тогда один лишь выстрел возобновил бы обоюдную бойню.

Поразительна судьба детей на войне. Может показаться, что дети легче, бездумнее взрослых переносят бомбежки и тяготы гражданской войны: проще привыкают, быстрее забывают благодаря своему быстро несущемуся детскому времени. Так ли это?

Журналистка Юлия Калинина жила в Грозном, блокированном российским войсками, под ракетно-бомбовыми ударами авиации. Она рассказывала: «Когда в соседних дворах разрывались ракеты «Град», разрушая дома, сжигая все живое, в доме лопались стекла. Я думала – вот! Сейчас! Следующий залп – по нам... конец... смерть! И тут же дети 8–10 лет продолжали незамысловатую игру в карты, жмурясь от налетавшей после взрывов пыли, переговаривались, смеясь, о чем-то своем».

Можно подумать, ужасные сцены минуют детское сознание, не доросшее до осмысления противоестественных опасностей. Это не так. Страшные образы, погрузившись на дно души ребенка, мрачными демонами будут мучить его, коверкая психику, порочно влиять на выбор жизненного пути.

Много лет мы исследовали детей в экстремальных ситуациях. Оказалось, что психологические последствия зависят от того, защищен ли ребенок взрослым или оказался один на один с опасностью и своим страхом. Защищенные не отворачиваются от опасности, помнят ее и не страдают от ее последствий. Незащищенные дети пытаются скрыться в детский мирок от ужасающих событий, не хотят вспоминать их, но травма души остается. Особенно тяжки психические последствия у детей, ставших свидетелями трагической беспомощности взрослых, очевидцами неотвратимых трагедий. Если ребенок не болен, то в экстремальных условиях он страстно ищет игры и общения. Однако воспитание не любовью и добрым примером, а жестокостью и страхом войны поселяет в детских душах раннюю детскую «болезнь войны» с порочными страстями и преступным будущим.

Чеченские девочки воспитываются в строгости и послушании. Сыновей чеченцы растят настойчивыми в их проказах. Мальчиков не бьют, чтоб не поселить в их душах страха. Главные военные проказы детей – участие в войне. Чеченские дети не боятся «чужого человека» в своем селе, во дворе. Я сколько мог, столько с ними общался. Доблестью и личным правом мальчишек 7–10 лет считалось иметь какое-либо свое «громкое» оружие: гранату Ф-1, пистолет Макарова, полные карманы патронов. «Тихое» оружие – кинжал, штык-нож от автомата Калашникова – ценились меньше. Дети понимали, что их сил не хватит, чтобы владеть ножом как оружием. Из пистолета они могли стрелять лежа, положив его перед собой. У меня в животе холодело, когда я видел гранаты, снаряженные запалами, т. е. готовые к взрыву, в детских руках. Но ничего сказать я, конечно, не мог, меня бы слушать не стали и больше не подпустили бы к своим «тайнам».

Родители только сокрушенно пожимали плечами, когда я им рассказывал о детских арсеналах. Мальчишки старше 9–10 лет имели непременно по два «горячих» оружия на каждого: я видел у них пистолеты, автоматы, ручные гранатометы и пр. На краю села Сержень-Юрт мальчишки тайно стали разминировать минное поле. Взрослые узна-

ли об этом, когда прогремел взрыв: мальчик нес, держа перед собой в руках, противопехотную мину и... споткнувшись, упал.

Ребятам старше 14-ти разрешалось участвовать с оружием в боях. Конечно, не всем, а только тем, кого невозможно было удержать дома, – пусть уж воюют (или считают, что воюют) под присмотром мужчин, чем в компании малолеток совершают рискованные авантюры. Еще до войны режим Дудаева, может быть, бездумно или борясь с русификацией чеченцев, разрушил школьную систему Чечни. Стала нарастать дисгармония в культурных основах и нормах взрослого и юного поколений чеченцев. Все взрослые в совершенстве владели и пользовались двумя языками: чеченским и русским, которому обучались в школе и у своих родителей. Школы с русским языком исчезли. С накалом национализма взрослые перестали использовать русский язык в быту. Что получилось? Дети не знают русского языка, разве что отдельные слова, и не понимают взрослых, когда те говорят по-русски. Но это еще не все. После прихода Дудаева к власти были начаты попытки исламизации населения Чечни. 200 молодых парней были посланы в исламские страны для овладения исламом и соответственно арабским языком Корана. Они вернулись и стали обучать мальчиков.

Итак, старшее поколение двуязычное: чеченский и русский языки основа сплава горской и европейской культур и способов мышления. Выросшее поколение, овладев на бытовом уровне чеченским и на уровне Корана арабским языками, сформирует у себя иные культурные, душевные и ментальные нормы.

Тяжелый конфликт между поколениями неизбежен. Население Чечни будет расколото наихудшим образом, – когда друг другу будут противостоять поколения.

И все же можно верить, что в Чечне, в целом приверженной общечеловеческому прогрессу и отрицающей фундаменталистский Ислам, будут восстановлены современные системы обучения и высшего образования. Тогда нынешние «арабизация» и «исламизация» окажутся не более чем попыткой ухода от русификации и «советизации».

Ущерб, нанесенный чеченской культуре и образованию молодежи, уже выросшей за десятилетие сепаратизма, представить нелегко. В лагере беженцев «Кара-Булак» на территории Ингушетии я говорил с двумя молодыми парнями (20 и 22 лет). Мы сидели в большой старой солдатской палатке. Ее края у земли местами истлели. Двухъярусные солдатские кровати, стоявшие вплотную, были аккуратно застланы синими шерстяными одеялами. На небольшом столе в углу чеченка готовила еду. В темноте блестели глаза ребятишек. В этой палатке (как и в десятках других в этом лагере) жили две семьи – 22 человека.

– Как ты думаешь, за сколько времени можно проехать Россию на машине? – Спросил я парня помоложе.

– За два дня, если найду хорошую дорогу.

Сидевшие вокруг старшие родственники смущенно завозились, заулыбались. Хотели его поправить, но я попросил их ничего не говорить. Второй парень постарше, неверно поняв их смущение, решил все-таки поправить друга:

– На хорошей машине, с русским бензином, проеду всю Россию за полтора дня. Ночь не буду спать – буду ехать.

Тут уж старшие чеченки не выдержали, наперебой стали говорить, какая Россия большая. Оба парня снисходительно улыбались. Потом один сказал:

– Какая большая! Чечня сильнее! – Он хотел сказать: «Разве может быть Россия большой, если ее победили чеченцы в 1996 году?»

Очень многие парни и подростки, не учившиеся в школах, читавшие с трудом по чеченски лишь пропагандистские листовки боевиков, не знают ни географии, ни истории, ни того, какой мир, какая жизнь за пределами Чечни.

Мне показалось, что у одного из парней на указательном пальце правой руки желтело мозольное уплотнение. Оно образуется при стрельбе. Но может возникнуть и от хозяйственной деятельности. Я стал разговаривать вполголоса, становясь то справа, то слева от него. Правым ухом он почти не слышал. Это тоже признак многократного пользования автоматом Калашникова. Звук при стрельбе из него – больше 130 децибел. Но возможны и другие причины тугоухости, например, воспаление среднего уха (отит).

В Чечне выросло поколение, повзрослели люди, интеллект которых развит и накоплен только войной. Их таланты и профессиональные умения, их душевные порывы формировались лишь для того, чтобы выживать в боях, чтобы непременно воевать. Что можно требовать, что можно ждать от людей, которые с молодым рвением жаждут что-нибудь делать, а делать-то они могут только войну, стрельбу и взры-

вы, умеют только скрываться, скитаясь в горах. И лишь изредка находить домашний приют у своих родных, сбежавших из дома в лагерь беженцев.

В своем докладе на Ученом совете Российского института культурологии Министерства культуры РФ 26 января 2000 г. («Северный Кавказ, 1994–2000. Трансформация некоторых этнокультурных представлений») я высказал следующее соображение: «Приобщение молодого поколения чеченцев в мирной жизни будет самым трудным делом при установлении правопорядка в Чечне. Нужно срочно восстанавливать там систему школьного образования. Кроме того, для перевоспитания юношей следует использовать профобучение в специально создаваемых интернатах».

Этот мой призыв был доведен до сведения высшей российской администрации еще в конце 1999 г. После этого были начаты выплаты заработной платы всем чеченских учителям. Обучение детей возобновилось даже при отсутствии работоспособных школ. Выделялись деньги для создания детских интернатов. Через четыре месяца это финансирование почти иссякло, «ушло в песок». Перевоспитание молодежи остается первейшей проблемой демилитаризации Чечни.

Слом психики боевиков

Наши исследования показали, что у изнуренных войной чеченских боевиков под психологическим давлением обилия смерти и военных поражений возникла массовая реактивная депрессия с множеством выраженных болезненных проявлений. Из-за массивности губительных причин она по ряду симптомов становится похоже на настоящую психическую болезнь. Иными словами, эта война делает арабских и чеченских воинов подчас похожими на сумасшедших. Депрессивное ослабление воли, уменьшение чувствительности к внешним воздействиям и событиям снижают боевую инициативу боевиков, замедляют их действия. Вместе с тем увеличивается возможность психологического влияния на их сознание и волю религиозных исламских ритуалов, молитвенных песнопений, боевого хороводного танца – «зикра». Для чеченских боевиков становятся характерными следующие явления:

– апатичное поведение с приступами немотивированной жестокости («холодной» либо яростной);

– вспышки «священной» злобы (маниакальной агрессии), поощряемой фундаментальным Исламом;

– инверсия («переворачивание») депрессии и поведение, характерное для трикстеров (ритуальных шутов) с ерническим (самоуничижительным и злым) смехом;

– интеллектуальное упрощение, временная дебильность (поглупение), возможно, вследствие примирения с неизбежной своей смертью, с отрешенностью от жизни и «вручением себя Аллаху»;

– психологическая депрессия нередко отягчается мыслями о самоубийстве; у исламских боевиков с депрессивной дебильностью эти мысли легко превратить в стремление к боевому самоубийству «в борьбе за веру». При этом уныние инвертируется (переворачивается) в радостное ощущение своей причастности к «высшим силам» и человек в экстазе идет на смерть, боясь возврата к мукам депрессии.

Чеченцы-боевики, страдающие военной депрессией с указанной выше симптоматикой, возвратившись в мирные села или в лагеря беженцев, как правило, не могут полноценно включиться в трудную жизнь своей семьи. Вернувшиеся боевики конфронтируют с женщинами (не могут понять или принять их новой лидирующей роли) и с невоевавшими мужчинами. Это усиливает невротизированность и депрессивность вернувшихся с войны чеченцев и еще больше нарушает шаткое семейное равновесие. Все указанные кризисные явления в семейном звене чеченского социума могут перерасти в катастрофическую трансформацию чеченского этноса с широким спектром нежелательных последствий.

«Земля отцов» и «мать-земля»

Надо сказать о неизвестных русским отличиях чеченского языка, влияющих на представления о минной войне. Если в русском языке слово «земля» женского рода, то у чеченцев «земля» среднего рода. У них два средних рода: один – с частицей «-ду», прибавляемой к слову во время разговора – означает неодухотворенные объекты: неживые и живые, но те, что не могут проявить свою волю. Другой средний род – с «-бу» – это живые самостоятельные существа. Например, говоря о дворовой собаке чеченец прибавит «-ду», а о волке – «-бу». «Земля»,

конечно, неодушевленный предмет.

Было замечено, что последнее время чеченцы, говоря о минировании и о взрывах земли, стали в разговоре прибавлять вместо «-ду» частицу «-бу». Это значит, что неживая почва под ногами, под колесами, под гусеницами, готовая к взрыву, и, тем более взрываясь, «оживала». В подсознании людей менялось отношение к ней. Земля становилась живым братом-соратником. Вместе с землей оживали погребенные в ней предки для мщения врагам.

Чеченцы всегда укрывались в горах от опасностей. Взрыв разрушает плоскость земли, на которой негде укрыться горцу. Земля, встающая с громом на дыбы, воронки и бугры после взрывов фугасов – еще не горы, но уже не предательская равнина. Это представление о земле не столько в мыслях, сколько в чувственном подсознании горцев-подрывников.

В Чечне говорят: «нана-лата» («мать-земля»). Она хоть и среднего рода, но немного еще и женского (такая особенность чеченского языка). Эта земля родит хлебные колосья, вскармливает выросшими на ней травами скот. Нана-лата рождает Жизнь. Не ее минируют чеченцы. У них есть еще «дай-мохк» («земля отцов»). Именно эта земля (хотя среднего, но немного еще и мужского рода) с засеянной в ней минной Смертью взрывается, мужественно оживая, убивает врагов.

Узнавая об измененных войной тонкостях чеченского языка, московские чеченцы-интеллектуалы говорили:

– Этого не может быть!

На что их сородичи в Чечне отвечали:

– Пусть приедут на свою израненную войной землю отцов, тогда по-другому заговорят.

Встречаясь и разговаривая на родном чеченском, мирные «москвичи» и боевые аборигены Чечни иногда начинали поправлять речь друг друга и ссориться.

Не вникая в тонкости и глубины психологии чеченцев, не удастся вести с ними успешные мирные переговоры, нельзя помочь им забыть свою обиду и месть. «Московские чеченцы» при этом иногда могут стать плохими помощниками в переговорах. Добавим, что, учитывая различия и сходства психолингвистики и ментальности чеченцев и русских, удавалось результативно влиять на переговорный процесс[1].

Беглецы в Ингушетии и Западной Европе

Всякий лагерь, и лагерь беженцев – это всегда концлагерь со скованной жизнью. К ней не привыкнуть, хоть она сытая и безопасная. Она – временная. Лагерь психически давит бездельем и прилюдностью жизни, отнятием права на личную тайну, интимность. В лагере люди все время друг у друга на виду и потому как бы застегнуты на все пуговицы, со строгостью поведения, сдержанностью чувств. Но в лагере, в концлагере, психическим ответом на насилие и несвободу и на зажатость интимности может стать не только сдержанность эмоций, но и, напротив, их раскрытие, а то и разнузданность.

Горцам-чеченцам традиционно свойственно, в частности, сдержанность проявлений их сильнейшей любви к детям. Отец не будет, особенно при гостях, ласкать ребенка, не обнимет, не посадит его на колени. В лагерях беженцев любовь к детям стала несдерживаемой, не скрытой, разорвав предписания адатов, горских законов. Детей на руках чеченцев-отцов, льнущих к ним, сидящих на коленях, я видел и в лагерях Ингушетии и в Польше.

В Европе, более того, возник надлом мужской психики горцев. Один чеченец мне сказал: «*Здесь будто бы умерли*». А другой добавил: «*Хорошо, как после смерти*». Чужбина для горцев – это позор изгнания и выбор постыдно легкого пути.

Поэт Борис Чичибабин писал:

Не веря кровному завету,
что так нельзя,
Ушли бродить по белу свету
мои друзья.
Пусть будут счастливы – по мне, хоть
в любой дали,
Но всем живым нельзя уехать
с живой земли.
С той, чья судьба еще не стерта
в ночах стыда.
А если с мертвой, то на черта
и жить тогда?

Чеченцам в Европе мучительней, чем в Ингушетии, где родина близка, не перерезана еще пуповина, связывающая с ней. У чеченцев в Европе стыд предательства, как психологический комплекс, менее выражен, но глубже заложен, чем у беглецов в Ингушетии. Беженцам хочется видеть себя жертвой, но не инициаторами миграции, а это противоречит адатам, по которым чеченец всегда Победитель и никогда не станет Жертвой.

Адаты – и опора, и обуза чеченцев. Сохраняя их этничность, адаты не должны мешать адаптации к европейской жизни. Но что происходит с адатами, дегенирируются ли они, консервируются ли, погребенные в мертвых ритуалах, или модернизируются? Чеченцам, особенно молодым, всегда была свойственна бравада, сокрытие тягостных переживаний, особенно когда на горца обращен чужой взгляд. Но сейчас и в Ингушетии, и в Европе нередки чеченцы, жалующиеся на теперешнюю жизнь, проклинающие российское прошлое. Что это – детскость горского фрондерства сменяется трезвой (европейской) взрослостью? Или же, наоборот, под ее защитой чеченцы, как дети, ищут понимания и жалости к себе?

Адаптироваться, привыкать к Европе, к лагерю беженцев вырвавшимся из Чечни непросто. Здешнее благополучие создало два сильных противоположных чувства – радость, почти счастье, благодаря безопасности, и тому, что, оказывается, где-то может быть нормальная человеческая жизнь; но мучительно проснулась вдруг память об ужасах войны. Лагерные старожилы говорили: «*Такое бывает у всех прибывающих*». Недели через две двойственность чувств проходит. Но радуются лагерной безопасности вновь прибывшие недолго. Еще через месяц-два наваливается тоска по дому, чувство безнадежности при мыслях о возвращении в Чечню и страх за родных, оставшихся там.

Проститутки войны

Приобретение чеченками свободы и власти, несвойственных обычаям, может быть пагубным для их морали. В чеченском народе к каждой женщине относятся с благоговением, почтением. Она, можно сказать, наделена святостью в глазах мужчин и детей.

После любой войны в разрушенной стране, в обнищавшем народе признаком разрухи становится проституция. Но дикой и безобразной выглядит она в Чечне. Верно говорят, что голод в военное время гонит женщин на сексуальный промысел. Но есть еще, что влечет их к грубой страстности чужого мужчины. Это утрата веры в свое женское счастье. На войне убит ее любимый или еще не найденный. Жизнь ждет своего продолжения. Смерти и горести, как это ни парадоксально, зажигают сексуальную страсть, требуя от женщины быть родительницей и утешительницей. На уродстве военного убийства произрастает уродство плотской любви без семьи, без зачатия, без рождения потомства.

Строгость Ислама и горских обычаев уберегают чеченок от проституции. В большинстве они становятся защитницами рода, воительницами.

Велико было мое изумление перед стайкой размалеванных чеченских девиц, когда я увидел их на центральной улице города Грозного еще в 1996 г., тогда шла первая «чеченская война». Юбочки, не прикрывавшие трусиков, блестящие сапожки на не очень стройных ногах, алые пятна губ, сигареты. Смеются между собой, но все смотрят по сторонам.

– Проститутки.

– Но как им позволяют чеченцы?

Оказалось, тогда уже были сутенеры-чеченцы. Местные, с которыми я шел, показали мне охрану этих девиц – парней с автоматами, прохлаждающихся невдалеке. Тогда сексуальный промысел чеченок «обслуживал» чужих мужчин: российских солдат, приезжих торгашей, мелких авантюристов, стекавшихся в Чечню на кровь и наживу. На «первой чеченской» проституция – как на каждой войне. В глазах чеченцев она, хотя и нарушала их мораль, была «костью», брошенной на «обгладывание» врагам.

После окончания боевых действий, наступившее в Чечне засилье ваххабитов, исключало там какие-либо нарушения строгостей исламской морали, а проституцию – и подавно. Во время второй «чеченской войны» проститутки-чеченки возникли в лагерях чеченских беженцев. Это было не просто разрушение устоев горской морали, но и социально-семейных основ чеченской нации. Поправшие стыд чеченки

и лишившиеся достоинства чеченцы дико нарушали вековые горские законы о неприкосновенности женской чести, о наказании смертью за прелюбодеяние. Это свидетельство того, что чеченский этнос утрачивал свое лицо и был на грани распада.

Кризис нации

Все сказанное выше позволяет нам сделать следуюшие выводы:

1. Свойственная чеченцам постоянная бодрость, стойкость, активность начали угасать во время второй «чеченской войны». Стали заметны угнетенность, апатия, всегда считавшиеся постыдными. Безысходность войны, страх смерти поселяли чувство безнадежной усталости в душах чеченцев. Очень многие из них бежали от войны, бросая все: дома, пашни, скот, в городах – квартиры.

2. Возникало массовое отчуждение от своей кровной земли, от Родины, от Чечни. Прошел слух, что появились старики-эвлии (волхвы-предсказатели), которые сказали, что земля Чечни проклята, на ней не будет жизни чеченцам. Что надо бежать с нее, бросая семейные усадьбы, могильники предков, родовые башни.

3. Сплачивавшие раньше чеченцев непреложные законы обычаев (адаты) переставали действовать из-за того, что «горская жизнь», для которой адаты возникли в веках, сменялись «военной жизнью».

Особенно значимым стало «обрушение» закона о кровной мести – наказание за пролитую чеченцем кровь другого чеченца. Слишком много на второй «чеченской войне» было кровавых «разборок» между чеченцами, слишком много они убивали друг друга, чтобы можно было согласно адатам мстить и не перебить людям из одних тейпов (родов) людей из других тейпов. Перед такой опасностью (ее не было последние лет двести, а, может быть, и больше) адаты стали беспомощными и бесполезными. Закон кровной мести перестал сдерживать убийства и бандитизм внутри чеченской нации.

Как следствие этого ослабевало действие других адатов, колебались основы чеченского общественного представления о «мироздании».

4. Важной причиной этого стало внедрение в Чечню ваххабизма – фундаментального Ислама (правильнее сказать – экстремального и безграмотного мусульманства).

Если на первую «чеченскую войну» зарубежные исламисты прислали лишь своих «наблюдателей» – мусульманский отряд численностью около двухсот человек, который почти не принимал участия в боях с российской армией, то между первой и второй войнами фундаменталисты Ислама развернули в Чечне интенсивную исламизацию населения.

Вторая «чеченская война» началась и первоначально шла под знаменами Шариата. Однако фундаментальный Ислам во многом не соответствует законам гор – адатам и существенно нарушает, искажает жизнь чеченцев. Из-за этого в ходе второй войны чеченцы все более отчуждались от наемников-ваххабитов. Многие чеченцы возненавидели ваххабитов.

Али Закаев, старший брат одного из чеченских лидеров еще в ноябре 1999 г. говорил мне: «*Сейчас мы вместе с ваххабистами воюем против русских. Как бы не закончилась война, после нее мы вырежем всех ваххабистов!*»

Очевидно, что ваххабиты, воспользовавшись войной, ослабляли действие адатов, цементирующих чеченскую нацию, специально разрушали, растляли чеченский этнос, чтобы со временем вобрать, всосать его в исламскую Умму, вернее в ее экстремистское крыло.

5. Жестокие особенности второй «чеченской войны» – отсутствие «контактных» боев и так называемые «зачистки» привели к нарушению «семейных ролей» мужчин и женщин – чеченцев, т. е. к очень социально опасному явлению – гендерному кризису. Это ослабляет не только семьи, тейпы, но и нацию.

6. С приходом к власти Д. Дудаева в Чеченской республике было почти прекращено школьное обучение детей. Это остановило современное образование и культурное развитие чеченской нации. Война прервала нормальную передачу национальных культурных традиций из поколения в поколение и стала подтачивать, разрушать этническую цельность чеченцев. Кризис их национальности нарастал.

7. Очень многие чеченцы сейчас не верят, не надеются, что их этнос сохранится. Такие сомнения – болезненный результат военного посттравматического стресса.

Можно быть уверенными в том, что Чечня возродится и как государство в составе России и как благополучная Родина-земля до-

стойного чеченского народа.

Заметим, что российские солдаты на «чеченских войнах» не только взрослеют, но еще и приобретают многие лучшие черты горского характера.

[1] *Китаев-Смык Л.А.* Создание общей ментальности договаривающихся сторон // На пути к культуре мира и ненасилия. Материалы международной научно-практической конференции «От стереотипов войны к идеалам мира через культуру и образование». М., 1998. – М., 2000. С. 40–41.

С.В. Поленина,

ПРОБЛЕМА ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ НА ДЕКАБРЬ 2004г.[1]

Конституция РФ 1993 г. признает и гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от пола и других обстоятельств (ч. 2 ст.19). В той же статье 19 имеется и ч. 3, в которой провозглашено, что «мужчина и женщина имеют равные права и свободы и равные возможности для их реализации».

Необходимость такой специальной оговорки вытекает из ратифицированной нашей страной еще в 1980 г. Конвенции ООН «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин». 18 декабря 2004 г. исполняется ровно 25 лет со дня ее принятия Генеральной Ассамблеей ООН.

Нашим государством, наряду с Конвенцией ООН 1979 г., ратифицированы и прочие основные международные акты о правах женщин: Конвенция ООН 1952 г. «О политических правах женщин», Конвенция ООН 1958 г. «О гражданстве замужней женщины», Конвенции Международной Организации Труда (МОТ) № 100 «О равном вознаграждении мужчин и женщин за труд равной ценности» и № 156 «О равном обращении и равных возможностях для трудящихся мужчин и женщин: трудящиеся с семейными обязанностями» и другие.

Все они согласно ч.4 ст.15 Конституции РФ входят в правовую систему страны и даже имеют приоритет перед нормами национального законодательства, хотя Конституция России термином «международные стандарты» не оперирует.

Основополагающее значение Конвенции ООН 1979 г. для достижения гендерного равенства состоит в том, что она 1) обязывает государства-участников включить принцип равноправия мужчин и женщин в свои национальные конституции и другое соответствующее зако-

нодательство; 2) раскрывает понятие «дискриминация в отношении женщин» (ст.1 Конвенции); 3) поясняет, что принятие государствами-участниками «временных специальных мер, направленных на ускорение установления фактического равенства между мужчинами и женщинами, не считается дискриминационным» (ст.4). К числу таких временных мер мировой опыт относит, в частности, квотирование при приеме на работу, при составлении списков кандидатов в депутаты, налоговые преференции для предпринимателей, широко принимающих на работу женщин с малолетними детьми и т.д.

Другими словами, Конвенция ООН 1979 г. создала международно-правовую базу для защиты не только индивидуальных прав отдельных женщин, но и коллективных прав всех женщин как социального слоя населения.

Именно по этому принципу построена ч. 3 ст. 19 Конституции РФ, которая провозглашает наличие у мужчин и женщин не только равных прав и свобод, но и равных возможностей для их реализации.

Однако на практике с претворением в жизнь обоих частей этого конституционного принципа дело обстоит далеко не одинаково.

Прямой дискриминации по мотиву пола в России, как и ранее в СССР, не было и нет.

В целом российское законодательство за отдельными изъятиями не содержит норм, дискриминирующих граждан по мотивам пола. Редкие исключения из этого общего правила следует скорее отнести к дефектам законотворчества. Так в ст. 38 Конституции РФ провозглашено, что «материнство и детство, семья находятся под защитой государства», но не упоминается о защите государством отцовства.

В ч. 2 ст. 31 Семейного кодекса РФ записано, что «вопросы материнства, отцовства, воспитания, образования детей решаются супругами совместно исходя из принципа равенства супругов». При некотором желании эта норма может трактоваться как ограничение права замужней женщины самой решать вопрос о материнстве, которое уже не одно десятилетие зафиксировано в советском и российском законодательстве о здравоохранении.

Однако основным дефектом законодательства РФ следует считать его гендерную нейтральность, отсутствие в нем норм, обеспечивающих выравнивание возможностей мужчин и женщин в реализации принадлежащих им прав и свобод, что провозглашено ч. 3 ст. 19 Конституции РФ.

Содействовать устранению этого дефекта призвана одобренная Государственной Думой Федерального Собрания РФ еще 20 ноября 1997 гю Концепция законотворческой деятельности по обеспечению равных прав и равных возможностей мужчин и женщин[2] . Эта Концепция явилась первой попыткой создания модели для отработки системного подхода к законотворческой деятельности в части обеспечения подлинного равноправия мужчин и женщин.

Документ состоит из дух частей. В первой, большей по объе му, дан анализ проблемной ситуации в вопросах гендерного равенства применительно к праву участия мужчин и женщин в принятии решений на всех уровнях государственной власти, в социально-трудовых правах, в вопросах предотвращении насилия и обеспечения личной безопасности, охране репродуктивного здоровья, материнства и отцовства, а также рассмотрен государственный механизм обеспечения равных прав и равных возможностей мужчин и женщин. Во второй части Концепции предложен необходимый для реализации ее идей комплекс мер законодательного порядка (примерно 40 позиций) и комплекс мер, принимаемых органами исполнительной власти, по реализации законодательных актов (примерно 30 позиций).

К сожалению, до настоящего времени значительная часть содержащихся в Концепции рекомендаций не реализована. Наиболее важным достижением в этой области следует считать ратификацию РФ 30 ноября 1997 г. Конвенции МОТ № 156 «О равном обращении и равных возможностях работающих мужчин и женщин: трудящиеся с семейными обязанностями», за чем последовали соответствующие изменения в КЗоТ РФ, а в дальнейшем и в Трудовом кодексе России. Самым большим поражением явилось отклонение Государственной Думой весной 2002 г. предложения о внесении в федеральный закон «Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан Российской Федерации» дополнения, предусматривающего установление в соответствии с Конвенцией ООН 1979 г. мер по стимулированию включения в избирательные бюллетени кандидатов мужчин и женщин в определенной пропорции.

Среди законодательных актов, разработка которых способствовала бы соблюдению конституционного положения о равенстве прав и возможностей мужчин и женщин и ликвидации экономической, социальной и иной дискриминации, в Концепции назван проект феде-

рального закона «О государственных гарантиях равных прав и свобод мужчин и женщин и равных возможностей для их реализации». В настоящее время такой проект подготовлен, прошел весной 2003 г. первое чтение, но уже более полутора лет лежит без движения, что заставляет беспокоиться о его дальнейшей судьбе.

Центральное место в данном законопроекте занимает ст. 3, закрепляющая основы государственной политики по обеспечению социального равенства мужчин и женщин. Эти основы включают формирование правовой базы обеспечения равноправия полов; проведение гендерной экспертизы принимаемых нормативных актов; принятие и реализацию специальных целевых программ; воспитание и пропаганду культуры равноправия женщин и мужчин, выполнение международных стандартов в этой области.

Содержится в федеральном законе «О государственных гарантиях равных прав и свобод мужчин и женщин и равных возможностей для их реализации» отсутствующее до сих пор в российском законодательстве понятие «дискриминация в отношении женщин», за основу которого взято легальное определение, данное в ст. 1 Конвенции ООН 1979 г. «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин». К сожалению, в законодательстве России, в том числе в Трудовом кодексе РФ, аналогичной нормы не имеется. Это нередко создает на практике, в том числе в деятельности правоохранительных органов, профсоюзов и женских НПО серьезные затруднения. Известны случаи, когда отсутствие такого определения служило основанием для отказа судами принять к рассмотрению основанные на дискриминационном мотиве иски.

Долгие годы и до настоящего времени сексуальные домогательства на работе (учебе) не считались и не считаются правонарушением, если они не подпадают под состав уголовного преступления. Но даже и в этом случае наказание за такое преступление более чем мизерное. Согласно ст. 133 Уголовного кодекса РФ «понуждение к половому сношению, мужеложеству, лесбиянству или совершению иных действий сексуального характера.... с использованием материальной или иной зависимости потерпевшего (потерпевшей) наказывается штрафом в размере до 120 тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период до одного года, либо исправительными работами на срок до двух лет, либо лишением свободы на срок до одного года».

Как видно из содержания ст. 133 УК РФ, жертвами сексуального домогательства могут быть не только женщины, но и мужчины. Однако понятно, что последних случаев на практике куда меньше, и они встречаются прежде всего в армейской среде. Более того, феминизация бедности и большая, чем у мужчин, безработица заставляют женщин не один раз подумать, прежде чем обратиться в суд с жалобой на сексуальное домогательство со стороны непосредственного или вышестоящего начальства, не говоря уже о том, что оказание сексуальных «услуг» часто выступает как предпосылка не только продвижения по службе или условия неувольнения, но и приема на работу (учебу).

Сексуальные домогательства имеют место как на государственных предприятиях (учреждениях, учебных заведениях), так и на частных фирмах (лицеях и т.д.), где они стали чуть ли не «нормой». Тем не менее новый Трудовой кодекс РФ, провозглашая, что каждый имеет равные возможности для реализации своих трудовых прав, и запрещая дискриминацию по любым основаниям, в том числе и по мотивам пола (ст. 3), о таком злоупотреблении работодателем своими правами, как сексуальные домогательства, вообще не упоминает. Этот пробел в трудовом законодательстве России следует как можно быстрее восполнить.

Нуждается в более глубокой разработке и сам институт сексуального домогательства на работе (учебе) и в уголовно-правовом, и в административно-правовом и в гражданско-правовом разрезе. При этом целесообразно шире использовать опыт тех стран, где этой проблеме обществом и государством уделяется большое внимание. В первую очередь – Канады и США.

Принципиальное значение имеет тот факт, что суды в этих странах возлагают, прежде всего материальную, ответственность за участие, потворство и поощрение сексуальных домогательств на работе не только на непосредственного виновника домогательства, но и на работодателя. Смысл этого состоит в том, чтобы руководящие и административные работники были постоянно начеку и подавляли в зародыше любое поведение, которое может привести к дискриминационному отношению к работнику (служащему), основанному на его (ее) поле. При этом работодатель отвечает за сексуальные домогательства со стороны и в отношении всех людей, находящихся в его подчинении.

Понятно, что ознакомление российских судей, прокуроров, женских и правозащитных организаций, да и самих женщин, с опытом

зарубежных стран по борьбе с сексуальными домогательствами на работе (учебе) могло бы явиться важной предпосылкой если не искоренения, то хотя бы существенного сокращения этого вида гендерных правонарушений.

Перенося опыт других стран на российскую почву, следует все время помнить, что речь идет не о «служебных романах» или сексуальных отношениях на добровольной основе между сотрудниками. Понуждения к половой связи – это вообще не сексуальные отношения, а отношения власти и подчинения. Не случайно социологические исследования, проводимые в ряде стран, показывают, что зависимость потенциальной жертвы от своей работы резко повышает вероятность сексуального преследования.

Трудовой кодекс РФ, запрещая всяческую дискриминацию в сфере труда и предоставляя подвергшимся дискриминации лицам право обратиться в органы федеральной инспекции труда и (или) в суд с заявлением о восстановлении нарушенных прав, возмещении материального вреда и компенсации морального вреда (ст. 3), не дает ответа на принципиальный для работников вопрос – на ком лежит обязанность доказывать наличие или отсутствие факта дискриминации и умысла на ее совершение. Это серьезный пробел российского законодательства, который должен быть как можно быстрее восполнен. В законе должно быть четко записано, что обязанность доказывать отсутствие умысла на дискриминацию работника, в том числе и по мотивам пола, лежит на работодателе.

Либеральный подход к правам человека предполагает сведение к минимуму роли государства в регламентации отношений между работником и работодателем. Это положение получило во многом свое закрепление в ныне действующем Трудовом кодексе РФ.

В то же время государство должно активизировать свои усилия, направленные на то, чтобы все предписания Трудового кодекса соблюдались и выполнялись не только работниками, но и работодателями, в том числе и в частном секторе. Решению этой задачи способствовало бы создание по образцу многих стран специальных трудовых судов, формируемых на трехсторонней основе, то есть из представителей государства, работодателей и профсоюзов. В компетенцию таких судов должно входить рассмотрение имеющих свою специфику споров в связи с дискриминацией работников по разным основаниям,

в том числе пола. По действующему Трудовому кодексу РФ споры о дискриминации, наряду с прочими трудовыми спорами, должны рассматривать суды общей юрисдикции, и без того перегруженные лавиной поступающих к ним дел и не имеющие опыта разрешения такого рода споров.

Хотя законодательство РФ не содержит норм, ущемляющих права женщин, в том числе и в трудовой сфере, это не означает установления фактического равенства полов. Более того, действительность свидетельствует о наличии в стране явной дискриминации по мотивам пола. Количество безработных женщин, зарегистрированных в органах государственной службы занятости, величина меняющаяся из года в год и в зависимости от региона. Однако оно неизменно намного превышает количество безработных мужчин. То же относится и к заработной плате женщин, которая почти на половину меньше заработной платы мужчин.

Устранить такого рода неравенства между полами в области трудовых отношений во многом мог бы предусмотренный Концепцией законотворческой деятельности по обеспечению равных прав и равных возможностей мужчин и женщин, но так и не принятый до сих пор федеральный закон о введении общего социального норматива соотношения оплаты труда в бюджетной и небюджетной сферах.

Нельзя упускать из виду и тот немаловажный факт, что низкий уровень заработной платы женщин, составляющих большинство работающих в бюджетной сфере, влечет за собой на перспективу и неблагоприятное для женщин соотношение получаемых лицами разного пола пенсий. Тем более, что Правительство РФ периодически меняет «правила игры», то включая, то исключая из необходимого для назначения пенсии стажа периоды ухода за ребенком.

Гражданский кодекс РФ и иное регулирующее предпринимательскую деятельность законодательство не устанавливают для женщин как особой социальной категории ни стимулирующих, ни защитных норм. Другими словами, оно является гендерно нейтральным.

Ситуация меняется, если к проблеме равенства полов в сфере предпринимательства подойти с позиции не только чисто цивилистической, а как к мужчинам и женщинам – участникам предпринимательской деятельности. В этом случае выявляется, что женщины-предприниматели в мужской преимущественно среде, хотя и имеют по закону

одинаковые с мужчинами права, но далеко не одинаковые с последними возможности их реализации. Женщины фактически дискриминируются по ключевым позициям – при аренде производственных помещений, приобретении сырьевых ресурсов, получении займов и кредитов и т.д. Опрос женщин-предпринимателей показывает также увеличение числа попыток склонения женщин при решении деловых вопросов к сексуальным отношениям. При этом следует учитывать, что примерно половина всех предприятий, возглавляемых женщинами, имеет строгую социальную направленность: на них создаются новые рабочие места, обучаются, трудоустраиваются безработные и многодетные родители, одинокие матери и отцы, женщины, имеющие малолетних детей и др.

Одним из основополагающих либеральных тезисов женского движения с начала XX в. было и остается установление гарантий права любого человека, как мужчины, так и, особенно, женщины, распоряжаться своим телом. Со второй половины XX в. оно стало трансформироваться, в том числе на международной арене, в право на планирование семьи. Поэтому необходимо пресекать любые появляющиеся в нашей стране в последние годы в парламенте и в СМИ попытки установления запрета либо ограничения права женщин на устранение нежелательной для них беременности, в том числе и путем аборта, а также выступления против продажи контрацептивов.

Следует помнить, что право женщины самой решать вопрос о материнстве законодательно закреплено в нашей стране еще с середины 50-х годов прошлого века и представляет собой основу свободы выбора женщиной своего жизненного пути в соответствии с международными стандартами и положением ч. 3 ст. 19 Конституции РФ.

При всей своей важности улучшение демографической ситуации в стране должно идти путем создания достойных социально-экономических условий жизни населения, а не путем ограничения для женщин, составляющих более половины граждан страны, права свободно распоряжаться своей жизнью, здоровьем и своей судьбой.

Оптимальным решением всего комплекса вопросов, связанных, с одной стороны, с современной демографической ситуацией в стране, а, с другой, с необходимость обеспечения свободы выбора женщиной жизненного пути и планирования семьи, явилось бы возобновление

работы парламента над так и не увидевшим свет проектом федерального закона о репродуктивных правах.

Достоинство человека – категория обобщающая. Она включает целый комплекс компонентов, равно как и условий, а также предпосылок соблюдения достоинства. Важнейшее среди них – личная неприкосновенность человека, которая может быть нарушена в случае применения к нему насилия. В России сегодняшнего дня проблема насилия более чем актуальна, поскольку насилие в обществе приобрело угрожающие и все возрастающие масштабы. Это относится к гражданам любого пола и возраста. Однако для женщин проблема насилия актуальна вдвойне, поскольку они становятся объектом насильственных действий во всех сферах жизнедеятельности (в семье, на работе, в общественных местах).

Особенно остро стоит вопрос об искоренении насилия в семье. По данным исследования «Домашнее насилие в отношении женщин», выполненного социологами Ириной Горшковой (МГУ) и Ириной Шурыгиной (Институт социологии РАН) и обнародованного в прошлом году, почти каждую пятую респондентку (18 %) регулярно избивает муж. Более 60% избиваемых женщин, или 23 % от числа всех опрошенных, получили в результате травмы разной степени тяжести. Каждая десятая из них (3% от числа всех опрошенных женщин) нуждалась в медицинской помощи.

По данным МВД РФ, в 2003 г. на семейно-бытовой почве было убито девять тысяч женщин, что составляет 32 % от общего количества убийств в России.

Попытки урегулировать вопросы административной ответственности в случаях имевших место фактов насилия в семье были, хотя и безуспешно, предметом рассмотрения Государственной Думы предыдущего созыва. Если этот крайне важный для защиты достоинства и здоровья не только женщин, но и детей, престарелых и иных зависимых от кормильца лиц будет вновь поставлен на рассмотрение парламента, в основу его решения следует положить соответствующее модельное законодательство ООН[3] . Оно достаточно объемно и включает, помимо прочего, рекомендации по вопросу подачи жалоб, об обязанностях служащих юстиции, в том числе по выдаче так называемых охранных ордеров, рекомендации в части организации уголовного и

гражданского процессов, оказания экстренной и неэкстренной помощи и др.

В соответствии с рекомендациями ООН национальные законы о насилии в семье должны быть сориентированы одновременно на достижение нескольких целей: 1) защите жертв насилия; 2) предотвращении дальнейшего насилия; 3) наказании лиц, совершивших насилие в отношении домочадцев, или лиц, связанных близкими узами с причинителями вреда.

Названы в рекомендациях ООН и необходимые условия достижения этих целей. В их числе – проведение в стране работы по формированию общественного мнения и повышению осведомленности в этой области; создание неотложных служб помощи жертвам различных видов насилия и их семьям (убежища и т.д.); просвещение, консультирование и психокоррекция для виновника насилия, жертвы и других членов семьи, включая детей, обучение и консультирование судей, прокуроров, полицейских и социальных работников эффективным действиям в ситуациях, связанных с насилием в семье.

Принципиально важно, что рекомендации ООН идут по пути максимального расширения круга отношений, подлежащих регулированию законодательством о насилии в семье. Оно должно распространяться не только на жен (мужей) и совместно проживающих, хотя и не состоящих в браке партнеров, но и на бывших жен или партнеров, лиц, находящихся в сожительстве, в том числе на тех из них, кто не проживает в том же доме, детей, других родственников, домашних работниц и членов их семей.

Особое беспокойство среди населения современной России вызывает распространение на фоне глобализации, охватывающей не только сферу экономики, но и различные стороны политической, правовой, социальной, культурной и иной жизни, такого вида преступной деятельности, как торговля людьми, прежде всего женщинами и детьми.

В числе бесспорно отрицательных последствий глобализации может быть названо появление и активизация транснациональной организованной преступности, одной из самых доходных форм деятельности которой является торговля людьми, особенно женщинами и детьми. По данным ООН только на торговле людьми организованные преступные группы зарабатывают более 3,5 млрд. долларов ежегодно.

Государственный департамент США, начиная с 1994 г. стал готовить ежегодные доклады по этой проблематике. В первом из них, появившемся в 2001 г., указывается, что не менее 700 тыс. человек, в основном женщины и дети, продаются и переправляются через государственные границы ежегодно. По данным ОБСЕ в 1997 г. из стран Центральной и Восточной Европы незаконно вывезены в Западную Европу и Северную Америку не менее 175 тыс. женщин и девушек. Только 2% торговли живым товаром приходится на долю мужчин[4].

Во всех источниках, анализирующих причины роста торговли женщинами, указываются такие факторы, как глобализация экономики и повышение трудовой мобильности, сопряженной с миграцией, рост спроса на так называемые услуги частного, в том числе сексуального, характера в развитых странах, растущий уровень безработицы среди женщин, а также интенсивное и практически неконтролируемое движение человеческого капитала через Интернет. Хотя сам феномен торговли людьми известен давно, современная глобализация придает ему новые формы, которые трактуются ныне как проявление рабства XX1 века и грубое нарушение прав человека.

Не прошла мимо этого явления и Организация Объединенных Наций. В 2000 г. на смену принятой еще в 1949 г. Конвенции «О борьбе с торговлей людьми и эксплуатацией проституции третьими лицами» появилась Конвенция против транснациональной организованной преступности. Одним из приложений к этой Конвенции стал Протокол о предупреждении и пресечении торговли людьми, особенно женщинами и детьми, и наказании за нее. Этот документ на международном уровне зафиксировал обязанности государств по противодействию криминальной торговле людьми. Конвенция подписана белее чем 100 государствами мира, в том числе и Российской Федерацией. Наша страна ратифицировала Конвенцию 2000 г. и Протоколы к ней 20 апреля 2004 г.

В специальной литературе по аналогии с экономической глобализацией стало принято говорить о глобальном изменении мирового миграционного порядка, поставившем Россию перед лицом весьма серьезных вызовов. Во-первых, это растущая поляризация мира на богатые и бедные страны. Во-вторых, налицо кризис управления миграцией, то есть потеря контроля над миграционными процессами со стороны национальных государств, что выражается в огромных мас-

сах нелегальных перемещений, приводящих к массовой маргинализации мигрантов и криминализации миграционных отношений. В-третьих, – формирование глобального разделения труда на базе дискриминализационной национальной и гендерной сегрегации работников на международных рынках труда. В-четвертых, – необходимость поиска путей разрешения противоречий между концепцией прав человека как основы современного либерализма и национальными интересами государства, другими словами, между правами человека и правами гражданина.

Сюда следует добавить обостряющиеся противоречия между посылающими и принимающими странами. Господствующая ныне сложная и эклектичная модель международной миграции построена на противоречии первых и вторых. В ее основе лежит, с одной стороны, жесткое разделение на «нужных» и «нежелательных» с точки зрения национальных интересов, мигрантов, а с другой, декларированный принцип соблюдения прав и свобод человека. Все это ведет к распространению конфликтов и дискриминационных практик в отношении некоторых групп мигрантов (в первую очередь женщин) и отдельных стран[5].

Учитывая все названные факты, Протокол о предупреждении и пресечении торговли людьми, особенно женщинами и детьми, и наказании за нее исходит из весьма реальной предпосылки, что многие пути трудовой миграции, которые ныне по законодательству той или иной страны считаются легальными, фактически прикрывают нелегальную торговлю людьми и должны быть поставлены поэтому под особый контроль всех участвующих в этом процессе государств – страны отправления, страны назначения и страны (стран) транзита.

Чтобы избежать этого, в Протоколе дается весьма пространное и разветвленное легальное определение понятия «торговля людьми». В п. а) ст. 3 Протокола указывается, что термин «торговля людьми» означает осуществляемые в целях эксплуатации вербовку, перевозку, передачу, укрывательство или получение людей путем угрозы силой или ее применения или других форм принуждения, похищения, мошенничества, обмана, злоупотребления властью или уязвимостью положения, либо путем подкупа, в виде платежей или выгод, для получения согласия лица, контролирующего другое лицо. Эксплуатация включает, как минимум, эксплуатацию проституции других лиц или

другие формы сексуальной эксплуатации, принудительный труд или услуги, рабство или обычаи, сходные с рабством, подневольное состояние или извлечение органов.

Понятно, что под такое определение подпадают многие считающиеся ныне легальными визовые схемы, используемые рядом стран, в частности виза работника индустрии развлечений, выдаваемые в том числе гражданам России для въезда в Японию и Швейцарию, так называемые визы невесты и др. В этом последнем случае «невеста по переписке» нередко подбирается для выполнения конкретной экономической функции. Прибывшая женщина подчас принуждается к работе на ферме или обслуживанию старых родителей мужа, одиноких и инвалидов. Фиктивный брак может являться и способом рекрутирования женщин на нелегальную работу в секс-индустрии.

Особого внимания заслуживает тот факт, что торговля людьми не сводится Протоколом к принудительной проституции. Протокол трактует это понятие шире, чем секс-эксплуатацию. Фактически речь идет об эксплуатации любого труда с нарушением прав человека. В литературе приводятся следующие основные формы торговли людьми:

– Принудительный труд, в том числе в «потогонном производстве».

– Секс-торговля, в том числе секс-туризм.

– Домашнее рабство.

– Браки по принуждению, в том числе через систему «невест по почте».

– Принудительные репродуктивные функции, включая рождение ребенка.

– Принудительное донорство (продажа людей для трансплантации органов и тканей.

– Принудительное усыновление / удочерение[6].

На практике расшифровка приведенного выше и содержащегося в п. а) ст. 3 Протокола 2000 г. понятия «торговля людьми» сопряжена со многими трудностями, поскольку выезд женщин за рубеж, в частности для работы в сфере индустрии развлечений, чаще всего оформляется добровольным согласием на это самой женщины. Другое дело, что эта «добровольность» является в подавляющем большинстве случаев вынужденной, поскольку она обусловливается социальными причинами.

С учетом этого обстоятельства в ст. 3 Протокола помещен п. b), где сказано, что «согласие жертвы торговли людьми на запланирован-

ную эксплуатацию, о которой говорится в п. а) настоящей статьи, не принимается во внимание, если было использовано любое из средств воздействия, указанных в п. а) настоящей статьи». Другими словами, критерием отнесения конкретного действия к торговле людьми принято считать наличие каких-либо насильственных действий, принуждения или обмана. В их числе применение физического или психологического насилия, обмана; изъятие документов; долговая кабала; принуждение к труду; ограничение свободы передвижения; обман и т.д.

Протокол о предупреждении и пресечении торговли людьми, особенно женщинами и детьми, и наказании за нее возлагает на присоединившиеся к нему страны ряд задач. Прежде всего речь идет о необходимости криминализации, то есть признании уголовно наказуемыми названных в ст. 3 Протокола деяний, если они совершены умышленно.

Не меньшее значение придает Протокол организации помощи жертвам торговли людьми и их защите, обеспечению их физической, психологической и социальной реабилитации, а также предоставлению жертвам торговли людьми возможности получения компенсации за причине нный им ущерб.

Во исполнение требования Протокола о наказании за торговлю женщинами и детьми в Уголовный кодекс РФ включены две новые статьи: 127-1 «Торговля людьми» и 127-2 «Использование рабского труда».

Торговлей людьми согласно Уголовному кодексу является « купля-продажа человека либо его вербовка, перевозка, передача, укрывательство или получение, совершенные в целях его эксплуатации».

Использование рабского труда охватывает в соответствии с УК РФ «использование труда человека, в отношении которого осуществляются полномочия, присущие праву собственности, в случае, если лицо по не зависящим от него причинам не может отказаться от выполнения работ (услуг)».

Установление уголовной ответственности за названные преступления – мера очень важная, не недостаточная для искоренения в России такого позорного явления.

Более существенно другое – новеллы Уголовного кодекса РФ сделали достоянием общественности существовавшие и ранее, но остававшиеся вне поля зрения правоохранительных органов многочисленные факты торговли людьми, особенно женщинами и детьми. Ныне к этим

проблемам привлечено внимание общественности и средств массовой информации. Факты торговли женщинами и детьми выявлены в Ульяновской, Челябинской, Свердловской, Калужской, Владимирской и других областях[7] .

Протокол о предупреждении и пресечении торговли людьми, особенно женщинами и детьми, содержит ряд статей, касающихся статуса жертв торговли людьми в принимающих государствах и их репатриации в страну, гражданином которой такое лицо является или где оно имело право постоянно проживать в момент въезда на территорию принимающего государства. Все это предполагает тесные и оперативные контакты между государствами. Содержит Протокол и рекомендации по вопросу о мерах пограничного контроля, которые могут понадобиться для предупреждения и выявления торговли людьми. Значительное внимание уделяет Протокол 2000 г. обмену информацией между правоохранительным, миграционными и другими соответствующими органами государств-участников, а также подготовке работающих в этих органах кадров.

В Государственной Думе была предпринята попытка регламентировать весь этот круг вопросов в объемном (более 40 статей) проекте федерального закона «О противодействии торговле людьми». Проект так и не поступил на рассмотрение Государственной Думы. Обращает на себя внимание тот факт, что хотя в заголовке и содержании статей Протокола 2000 г. все время подчеркивается, что торговля людьми особенно касается женщин и детей, в проекте закона слово «женщина» употребляется лишь дважды и только в связи с раскрытием понятия «суррогатная мать»

Думается, что в основе такого подхода составителей законопроекта лежит характерный для постсоветского законодательства недоучет лежащих в основе данного вида преступлений социальных причин.

На 1У Всемирной конференции по улучшению положения женщин (Пекин, 1995 г.) особое внимание обращалось на такую причину трудностей в деле искоренения неравноправия жителей Земли – мужчин и женщин – как плохая организация и неэффективность в большинстве стран мира национального и международного механизмов защиты гендерного равенства.

За годы, истекшие с той поры, ситуация в данном вопросе в Российской Федерации не только не улучшилась, но даже стала в ходе

проведения в последние годы административной реформы еще обостреннее.

По-прежнему по отношению к женщине в России действует «двойной стандарт»: с одной стороны – право быть избранной в любые структуры власти, с другой – фактическое отстранение от сферы государственного управления на уровне принятия решений. Несмотря на то, что среди специалистов с высшим образованием женщин больше, чем мужчин, руководящие должности занимают менее 10% из них.

Весьма показательно, что реорганизация Правительства страны в начале 20004 г. привела к тому, что женщин не стало не только во главе федеральных министерств, но и подчиненных им федеральных служб и агентств. Правда, на этом фоне некоторую надежду подает ситуация в отдельных регионах. Так, в Чувашской республике до недавнего времени во главе республиканского правительства стояла женщина, а ныне там среди министров шести женщин.

В Государственной Думе нынешнего созыва женщин среди депутатов 10% (при 13,8% среднемирового уровня). Как показывает опыт ряда демократических государств Европы, пропорциональная (от партий) избирательная система в принципе благоприятствует установлению гендерного равенства в парламенте. В Российской Федерации этому призвана способствовать ч. 4 ст. 8 «Основные принципы деятельности политических партий» федерального закона «О политических партиях» от 11 июля 2001 г. В этой статье записано, что политические партии должны создавать мужчинам и женщинам, являющимся членами политических партий, равные возможности для представительства в руководящих органах партии, в списках кандидатов в депутаты и на иных выборных должностях в органах государственной власти и органах местного самоуправления.

Воспроизведена эта норма закона была, однако, по имеющимся сведениям, лишь в уставах партий «Яблоко» и «Слон». Уставы остальных партий это принципиальное положение федерального закона «О политических партиях» проигнорировали, что не помешало регистрации их уставов Министерством юстиции РФ.

Такие не соответствующие закону действия Министерства юстиции РФ в принципе могли быть обжалованы в суде, однако процедура их рассмотрения абсолютно не ясна. Неизвестно, в частности, кто может выступать истцом по такому иску. То ли это одна или несколько

женщин, членов партии, которых не выдвинули в руководящие органы или в состав кандидатов в депутаты от данной партии? То ли это любые неправительственные женские и правозащитные организации, участниками которых являются члены какой-либо конкретной политической партии?

При всех условиях руководящие разъяснения по этому вопросу Пленума Верховного Суда РФ более чем необходимы.

Весьма плодотворным могло бы быть и вмешательство по факту незаконной регистрации Министерством юстиции РФ устава (уставов) политических партий со стороны Прокуратуры РФ в порядке общего надзора.

На наш взгляд, есть основания предполагать, что хотя согласно ч. 4 ст. 15 Конституции РФ общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры страны являются частью ее правовой системы, а последние даже имеют приоритет перед нормами национального законодательства, эта конституционная норма учитывается в деятельности Верховного Суда РФ не в полной мере. Во всяком случае сказанное справедливо применительно к вопросам гендерного равенства.

Как известно из средств массовой информации, в первой половине 2004 г. Верховный Суд РФ удовлетворил иск группы мусульманок об отмене приказа МВД РФ, запрещавшего гражданам страны фотографироваться на паспорт в каких-либо головных уборах, к числу которых на практике относили и предписываемые исламом платки хеджаб для женщин.

Политическая подоплека такого решения ясна. Однако Верховный Суд РФ при вынесении решения не принял, на наш взгляд, во внимание ч. 4 ст. 15 Конституции РФ, обязавшую его решить вопрос в соответствии с международными стандартами, в частности, с учетом норм Конвенции ООН 1979 г. «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин», ратифицированной нашей страной еще в 1980 г.

Между тем согласно ст. 2 п. «f» этой Конвенции государства-участники обязаны «принимать все соответствующие меры, включая законодательные, для изменения или отмены действующих законов, постановлений, обычаев и практики (курсив автора), которые представляют собой дискриминацию в отношении женщин». Известно, что платки хеджаб являются согласно исламу свидетельством покорности женщины в семье и в обществе.

В то же время аналогичная ситуация с ношением религиозных символов, в том числе платков хеджаб, обострилась и во Франции. Однако решена она была иначе, чем в России. Французский закон запретил ношение любой религиозной символики, включая платки хеджаб, в государственных учреждениях и учебных заведениях. На наш взгляд, такое решение находится в полном соответствии с международными стандартами в области прав человека.

В своих основных чертах правозащитная система Российской Федерации и стран Европы достаточно близки. Это не случайно, так как в качестве ориентира и для Европейских стран и при работе над Конституцией РФ 1993 г. служила Всеобщая декларация прав человека.

В двух словах суть этой правозащитной системы может быть сведена к формуле «все равны перед законом и судом». Именно так записано в ч. 1 ст. 19 Конституции России, вторая часть которой содержит указание о гарантированности государством равных прав и свобод человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка и других обстоятельств. Вместе с тем, наряду с провозглашением недопустимости дискриминации по всем названным основаниям, в ч. 3 той же статьи Конституции РФ разъясняется специфика гендерного, то есть социополового равноправия граждан. В ней указано, что мужчины и женщины имеют не только равные права и свободы, но и «равные возможности для их реализации». Тем самым в Конституции РФ отражена основная идея ратифицированной нашей страной Конвенции ООН 1979 г. «О ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин» – первого международного документа по правам человека, закрепляющего в качестве норм международного права стандарты правового статуса не только отдельно взятого человека и гражданина, но и коллективные права женщин как особого социального слоя населения[8] . Как и всякий международный договор РФ, названная Конвенция имеет согласно ч. 4 ст. 15 Конституции России приоритет перед нормами национального законодательства.

Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 г. также содержит обобщенную норму, не допускающую дискриминацию по любому основанию, в том числе и по мотивам пола (ст. 14). Однако в ней ничего не говорится о выравнивании возможностей различных категорий граждан при реализации общих для всех людей прав, в том числе и по гендерным основаниям.

Ныне этот пробел восполнен Протоколом № 12 к названной Конвенции, открытом для подписания с ноября 2000 г. Статья 1 Протокола № 12 содержит общее запрещение дискриминации. Вместе с тем в преамбуле к этому Протоколу указывается, что принцип недискриминации не препятствует государствам-участникам «принимать меры для обеспечения полного и эффективного равенства при условии существования объективной и разумной обоснованности таких мер». Косвенно здесь имеется в виду и предусмотренная Конвенцией ООН 1979 г. возможность принятия государствами временных специальных мер, направленных на ускорение установления фактического равенства между мужчинами и женщинами, которые не считаются согласно Конвенции дискриминационными[9] .

Отдельные нормы о равном обращении и равных возможностях для женщин и мужчин без какой-либо дискриминации по мотивам пола, а также о равных правах для лиц с семейными обязанностями содержатся в подвергшейся в 1999 г. ревизии Европейской социальной хартии (ст. 4, 8.20. 27 и др.). К сожалению, Европейская социальная хартия до сих пор нашей страной еще не ратифицирована.

Главным достижением Европейского сообщества в деле претворения в жизнь гендерного равенства следует считать рекомендации Комитета министров ЕС 1998 г. по внедрению во все сферы деятельности любых государственных и негосударственных органов стран Сообщества принципа комплексного подхода к гендерным проблемам (mainstreaming). Такой комплексный подход, получивший в нашей стране название «гендерная интеграция», означает необходимость учета интересов как женщин, так и мужчин при решении любых политических, социальных, экономических, культурных, образовательных и иных вопросов. А это как раз то, чего так не хватает в нашей российской действительности как на уровне правосознания населения и должностных лиц, так и органов всех ветвей государственной власти, прежде всего законодательной и исполнительной.

Еще более заметные различия между Российской и Европейской правозащитными системами выявляются при сопоставлении институтов, стоящих на защите индивидуальных и коллективных прав и свобод человека и гражданина, в том числе под углом зрения гендерного аспекта. Понятно, что центральным звеном в этом вопросе является суд, поскольку судебная защита является наиболее универсаль-

ным средством соблюдения антидискриминационных мер, в том числе и по гендерным основаниям. Вместе с тем судебный механизм защиты прав человека и гражданина как в России, так и в странах Европейского Союза не свободен и от весьма существенных недостатков. Судебная процедура рассмотрения дел, включая кассацию и апелляцию, излишне медлительна и весьма дорогостояща, поскольку ее нормальное осуществление предполагает уплату пошлины и участие адвокатов.

Несколько смягчает ситуацию существование в ряде стран Европы специализированных судов, во многом ориентированных на обеспечение гендерного равноправия. К их числу относятся особые апелляционные суды в Скандинавских странах, в частности в Норвегии, существующие в ряде государств, например в Швейцарии, семейные суды и др. В России роль семейных судов в определенном смысле могут выполнять мировые судьи, хотя их общая ориентация прежде всего на примирение сторон, в том числе при рассмотрении жалоб на факты насилия в семье, жертвами которых чаще всего оказываются женщины, едва ли может способствовать искоренению в нашей стране этого позорного вида преступлений.

Роль Европейского Суда по правам человека в правозащитной системе входящих в Совет Европы стран общеизвестна. Ныне, когда Россия вошла в Совет Европы, гражданам нашей страны также предоставлена возможность искать защиты у Европейского Суда, в том числе и в связи с фактами дискриминации по мотивам пола. Согласно ст. 46 Конституции РФ обязательное условие возникновения права на такое обращение – исчерпание всех имеющихся внутригосударственных средств правовой защиты.

В связи с этим возрастает роль профсоюзов и иных общественных объединений в деле защиты интересов своих членов. Такое право и в определенной степени обязанность общественных объединений прямо закреплены в ст. 27 федерального закона «Об общественных объединениях» от 19 мая 1995 г. Это самым тесным образом связано как с общей направленностью деятельности партий, профсоюзов и иных общественных объединений, так и со спецификой эгалитарных прав человека, носящих не только индивидуальный, но и коллективный характер. Должен соответствовать этому и особый порядок их защиты, точнее возможность протестовать против дискриминационного решения, предоставляемая государством не только самому пострадавшему, но и в его интересах – соответствующим общественным объединениям.

Такой подход имеет принципиальное значение. «Если бы смысл защиты прав человека состоял только в восстановлении справедливости применительно к конкретному лицу, то общественным объединениям не следовало бы предоставлять право подачи жалобы в защиту такого лица. Другое дело, если идея защиты прав человека состоит в устранении неравенства в обществе и дискриминации определенных слое в населения. Тут помощь общественных объединений нужна, так как сам пострадавший может не уметь либо бояться обратиться в государственные органы с соответствующей жалобой»[10].

Важное место среди механизмов защиты прав и интересов человека и гражданина, наряду с судом, занимает в странах Европы институт Уполномоченного по правам человека (омбудсмен). Его главное назначение состоит в обеспечении гарантий соблюдения прав и свобод граждан государственными органами, органами местного самоуправления и должностными лицами. Соответственно омбудсмен назначается и освобождается от должности парламентом либо одной из его палат (в Российской Федерации – Государственной Думой). При этом, осуществляя свои полномочия, омбудсмен независим и неподотчетен каким-либо государственным органам и должностным лицам.

В отличие от судебных исков, жалобы граждан, адресованные уполномоченному по правам человека, не требуют соблюдения какой-либо специальной формы и уплаты пошлины. Все это придает институту омбудсмена особую демократичность и широкую доступность для населения.

В некоторых странах, в первую очередь Скандинавских, имеет место специализация омбудсменов применительно к кругу защищаемых им прав и интересов граждан. Среди них есть и уполномоченные по вопросам равноправия, надзирающие за соблюдением законов о равноправии женщин и мужчин. Представляется, что без соответствующей специализации уполномоченных по правам человека в Российской Федерации как на федеральном, так и на региональном уровнях проблема выполнения требований ч. 3 ст. 19 Конституции РФ, провозгласившей наличие у мужчин и женщин не только равных прав, но

и равных возможностей их реализации, едва ли будет хотя бы в основном решена даже в обозримом будущем.

Нельзя упускать из виду и тот факт, что в задачу уполномоченного по правам человека во всех странах, где такой институт имеется, входит также пропаганда законодательства о правах человека и инициирование внесения в него необходимых дополнений и изменений.

В обязанность Уполномоченного по правам человека в РФ входит, помимо прочего, ежегодное представление доклада о своей деятельности Президенту РФ, палатам Федерального Собрания, в Конституционный Суд РФ, Верховный Суд РФ, Высший Арбитражный Суд РФ и Генеральному прокурору России. Эти доклады подлежат обязательному опубликованию в «Российской газете». Первые пару лет, начиная с 1999 г., когда доклад Уполномоченного впервые увидел свет на страницах «Российской газеты», вопросы гендерного равноправия в нем вообще не затрагивались. В докладах за 2001 и последующие годы уделено определенное место этим проблемам, правда, преимущественно вопросам искоренения насилия в отношении женщин. Хочется надеяться, что в дальнейшем вопросы достижения гендерного равноправия на всей территории Российской Федерации будут подниматься в докладе Уполномоченного по правам человека в полном объе ме и сопровождаться соответствующими рекомендациями государственным органам и должностным лицам, а также предложениями законодательного характера.

Среди государств с демократически ориентированной гендерной политикой на защите прав и интересов женщин чаще всего стоят специализированные министерства по делам женщин (либо по делам женщин и молодежи). Так обстоит дело не только в Скандинавских странах, но и в других государствах Европы и Северной Америки. При этом в федеративных государствах, в частности в Канаде, министерства по делам женщин активно функционируют на уровне провинций, штатов, территорий и иных субъектов федерации. Что же касается федерального уровня, то там чаще всего создаются комиссии (комитеты, секретариаты) по положению женщин.

В России таких специальных министерств ни на федеральном, ни на региональном уровнях нет, хотя аналогичные органы имеются в других странах СНГ. Более того, ликвидация весной 2004 г. Министерства труда и социального развития РФ и передача его функций

Министерству здравоохранения и социального развития РФ едва ли будет способствовать усилению контроля за ходом выполнения в России требований, вытекающих из факта ратификации нашей страной Конвенции ООН 1979 г. Во всяком случае после такого слияния министерств прекратил свою работу действовавший много лет при Министерстве труда и социального развития РФ «Круглый стол женских и правозащитных общественных объединений», внесший не одно практически важное предложение по устранению в Российской Федерации гендерного неравенства.

В этих условиях особенно важна реализация содержащегося в Концепции законотворческой деятельности по обеспечению равных прав и равных возможностей мужчин и женщин указания на необходимость иметь не в некоторых, а во всех органах исполнительной власти на любом уровне и в органах местного самоуправления подразделения, в компетенцию которых входила бы выработка политики равных прав и равных возможностей мужчин и женщин и контроль за ее проведением на местах. Координировать их деятельность, согласно Концепции, должен федеральный государственный орган, обладающий четким и широким кругом полномочий, а также бюджетным финансированием.

Необходимо помнить, что наличие специализированного государственного органа по делам женщин не есть дань моде либо только форма отражения царящего в той или иной стране гендерного равноправия. Это центр, разрабатывающий рекомендации, призванные способствовать достижению гендерного равенства и, главное, надзирающий за ходом выполнения во всех сферах жизни конституционных требований и положений законов о равноправии женщин и мужчин. Так, в обязанности такого министерства (комитета) во многих государствах Европы входит рассылка во все другие государственные органы рекомендаций по составлению краткосрочных и долгосрочных планов выравнивания в соответствующих сферах управления либо в границах тех или иных административных единиц положения женщин и мужчин, сбор данных о ходе их выполнения.

В нашей стране основой институционного оформления вытекающей из ч. 3 ст. 19 Конституции РФ политики равных прав и равных возможностей мужчин и женщин и государственных гарантий их обеспечения мог бы явиться, как уже отмечалось выше, подготовленный в соответствии с Концепцией одноименный федеральный закон, на базе которого стало бы формироваться федеральное и региональное отраслевое законодательство.

---

[1] Подготовлено по проекту РГНФ № 03-03-00341а.

[2] Ведомости Федерального Собрания РФ. 1997. № 35. Ст. 1582.

[3] См.: Социальные работники за безопасность в семье. Учебное пособие. М., 1999. РИК Русанова. С. 36–50.

[4] Мы и Вы (диалог женщин) 2002. № 18/34. С. 5.

[5] *Тюрюканова Е.* Женская трудовая миграция и торговля людьми из России в контексте мирового миграционного режима // Торговля людьми. М., 2002. С. 136–138.

[6] Там же. С. 157–158.

[7] *Таратута Ю. Рабы немы* // Коммерсант. 29 января 2004 г.; Янченков В. Секс-рабыни на экспорт // Труд. 23 января 2004 г.; *Огородникова М.* Рабы не мы?, *Колесниченко А.* Всех на продажу // Новые известия. 28 января 2004 г.; *Авербух В., Зубко И.* // Российская газета. 28 января 2004 г.; *Малов А.* Рабыни панели // Российская газета. 8 октября 2004 г. и др.

[8] *Поленина С.В.* Закон и коллективные права женщин как социального слоя населения // Теория права: новые идеи. ИГП РАН. Вып. 4. 1995 г.

[9] *Заковряшина Е.* Принцип недискриминации в праве Совета Европы // Конституционное право: европейское обозрение. № 2 (39) 2002 г. С. 115–134.

[10] *Black B., B.C.* Human Rights Review. Vancouver, 1994. P. 89.

М.К. Гордина

РАВЕНСТВО В ДОМЕ
Юридический и политико-культурологические аспекты проблемы дискриминации женщин

Предлагаемая статья – попытка анализа гражданско-правовых и культурно-политических аспектов ситуаций, в которых один человек контролирует или пытается контролировать поведение и чувства другого; действий, предпринимаемых с намерениями или осознанием намерения причинить физические страдания другому лицу[1] . Иными словами, того, что в человеческой практике издавна принято считать *насилием.* Вычленяя в нашем исследовании из всего массива элементов, составляющих феномен насилия, *насилие гендерное*, мы прежде всего хотели бы подчеркнуть, что различие между общественным и личным, лежащее в основе многих законодательных систем, зачастую является основным препятствием для соблюдения прав женщин в целом в системе прав человека. В то же время именно защита прав и интересов женщин является одним из важнейших направлений института социально-правовой защиты. Уже в силу их физиологического и социального характера права и интересы женщин имеют определенную, подчас весьма существенную специфику.

Гендерное насилие является одной из наиболее животрепещущих проблем во всем мире и касается практически всех аспектов жизни женщин – работы, общественной жизни, дома. Не игнорируя первых двух сфер (каждая из них, несомненно, заслуживает самостоятельного исследования), мы все же собираемся сосредоточить основное внимание на последней, так как именно *домашнее насилие,* будучи разновидностью дискриминации в отношении представительниц прекрасного пола и одновременно одним из самых распространенных явлений в цепи нарушений прав и интересов женщин, определяется сегодня во всем мире как тяжелейшее массовое социальное заболевание, проявляющееся в разнообразных действиях и формах, зачастую дик-

туемых особенностями и своеобразием историко-культурной традиции различных регионов мира.

Так что же включает в себя понятие «домашнее насилие»?

Юридическое толкование этого термина включает «повторяющийся с увеличением частоты цикл: физического, словесного, духовного и экономического оскорбления с целью контроля, запугивания, внушения чувства страха»[2].

В нашем исследовании мы будем рассматривать насилие в семье как составную часть насилия против женщин на гендерной основе, определяемого Декларацией ООН о прекращении насилия против женщин как «любой акт насилия на гендерной основе, причиняющий или могущий причинить физическую, сексуальную или психологическую травму или страдание женщинам, включая угрозы относительно такого акта, принуждение или самовольное лишение свободы, где бы оно ни происходило – в общественной или частной сфере»[3].

* * *

Что представляет собой институт семьи в аспекте проявления «домашнего насилия»? Прежде всего семья – это область в пространстве человеческих взаимоотношений, где, с одной стороны, могут развиваться позитивные процессы заботы и опеки, при которых людей соединяют привязанность, глубокие чувства, любовь, стремление к продолжению рода; с другой же стороны, семья может быть социальным институтом, где ущемляются права ее членов, проявляется насилие над менее слабыми – женщинами и детьми.

Чаще всего современная семья рассматривается как частная сфера жизни человека. В обыденном сознании понятие «семья» также привычно ассоциируется с некоей закрытой от чужих глаз сферой, где происходит защита человека от давления и стрессов внешнего мира. Между тем последние исследования в этой области все настойчивее наводят на размышления о том, что «колыбель воспитания» может при определенных условиях превратиться в «колыбель насилия», имеющую множество воплощений: физическое и сексуальное насилие над детьми; уязвимость к насилию немощных и пожилых членов семьи и др. Однако преобладающее большинство терпящих домашнее насилие – это женщины – жены, подруги, сожительницы, матери, сестры, дочери, домработницы и пр.[4]

Несмотря на высокую латентность этого вида насилия, проблема изнасилования супруги в браке существует, по-видимому, со времен появления самого института брака. Сегодня «домашнее насилие», действительно, является очень распространенным явлением по всему миру и, по образному выражению участников Четвертого Форума ООН по проблемам женщин (Пекин, сентябрь 1995 г.), домашнее насилие стало поистине «эпидемией XX столетия»[5].

Хотя любые формы насилия в семье, будучи предметом серьезного беспокойства, требуют разработки стратегии их устранения, насилие против женщин заслуживает особого внимания при изучении насилия внутри семьи, поскольку его уникальный характер требует специального подхода. Последнее обстоятельство не прошло незамеченным для международного сообщества, и сегодня даже можно сказать, что этот вопрос имеет свою историю.

Вот уже более 20 лет открыта для ратификации Конвенция по искоренению всех форм дискриминации женщин (СИДО). Потенциал этой Конвенции огромен. На протяжении ряда лет этот документ использовался и продолжает использоваться для определения норм конституционных гарантий прав женщин, для интерпретации законов, для активной деятельности в области разработки политики по защите прав женщин и для борьбы с дискриминацией в самых различных ее формах и проявлениях. И хотя в статьях этой Конвенции не зафиксированы специальные меры государств-участников, направленные на искоренение насилия над женщиной как такового, в ней есть разделы, открывающие возможности для самой широкой интерпретации этого явления (что и нашло свое выражение в последующих международных и национальных правовых документах и о чем будет сказано ниже). В том числе – статья 5, часть 1, призывающая государства-участников принять все соответствующие меры с целью «а) изменить социальные и культурные модели поведения мужчин и женщин с целью достижения искоренения предрассудков и упразднения обычаев и все прочей практики, которые основаны на идее неполноценности или превосходства одного из полов или стереотипности роли мужчин и женщин».

В 90-х годах, как известно, произошли поистине революционные изменения в положении женщин во всем мире. Первый решительный прорыв состоялся в 1992 г. Именно тогда ООН учредила контрольную комиссию по Женской Конвенции и дала ей особое поручение вы-

вить факты насилия против женщин и определить, каковы обязанности государств для предотвращения этого вида преступлений. Затем последовали новые шаги, уже нашедшие отражение в правовых документах ряда стран, а также в некоторых международных актах. Декларация, подписанная в ходе Всемирной Конференции ООН по Правам Человека в Вене в 1993 г., однозначно определила права женщин и их равенство как основные предпосылки для участия женщин в достижении равенства полов на правовом поле. В Венскую Декларацию и Программу действий был включен раздел о насилии над женщинами (Отчет Всемирной декларации по правам человека, 1993 г.). В том же году ООН приняла специальную Декларацию по насилию над женщинами, о которой мы упоминали выше и в которой в понятие «насилие против женщин» включается угроза действиями, принуждение или произвольное лишение ее свободы, совершаемые в общественной или личной жизни (ст.2) В целом же Декларация требовала полного, всеобъемлющего определения термина «насилие над женщинами»; четко очерченных положений законодательства, защищающих женщин от любых форм насилия; приверженности международного сообщества делу искоренения насилия. А главное – строгого выполнения государствами своих обязательств. В следующем, 1994-м, году ООН назначила специального докладчика по насилию над женщинами (для сбора и обработки информации).

Что касается деятельности ООН в интересующих нас аспектах, то вначале на ее заседаниях говорилось лишь о равенстве в доме в целом: о «домашнем насилии» и «насилии в семье», а не конкретно о насилии в отношении женщин. Однако приводимые нами здесь фрагменты Декларации об искоренении насилия в отношении женщин (принята резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН 20 декабря 1993г.) уже имеют непосредственное отношение к интересующей нас теме. Насилие в отношении женщин, в соответствии со ст.2 Декларации, охватывает такие его разновидности, как:

«а) физическое, половое и психологическое насилие, которое имеет место в семье, включая нанесение побоев, половое вынуждение в отношении девочек в семье, насилие, связанное с приданым, изнасилование жены мужем, повреждение женских половых органов и другие традиционные виды практики, наносящие ущерб женщинам, внебрачное насилие и насилие, связанное с эксплуатацией».

Конституции разных стран по-разному отражают права женщин. Некоторые конституции ратифицируют международные договоры и соглашения, которые являются частью национального права. Другие конституции включают в себя гарантии полового равноправия. Наибольшие достижения в отношении конституционных прав женщин были достигнуты в странах с широким национальным движением за обновление конституции. Этому также способствовала недавняя ратификация СИДО и растущий интерес неправительственных организаций к использованию СИДО в качестве инструмента борьбы за права женщин в самом широком смысле этого понятия[6].

Что же касается системы судопроизводства, то судьи не всегда готовы принимать решения на основе международных договоров, таких, как, например, СИДО. Если страна ратифицировала эту Конвенцию, то суды, как правило, могуут рассматривать ее в качестве части национального права или в качестве помощи в интерпретации такового, так как нормы международного права имеют преимущество над законодательными нормами государства. Наиболее интересные и значительные решения принимаются, когда суд пытается объединить туманные и неадекватные конституционные гарантии равенства прав женщин с принципами равенства полов, изложенных в положениях международных документов. Мы столь подробно останавливаемся на этом моменте, потому что таким образом Конституция, имеющая два измерения, как бы получает третье, что придает такую дополнительную силу и значение защите прав женщин, которая даже не предполагалась в момент написания Конституции.

* * *

Что же достигнуто за два десятилетия с момента принятия Конвенции? Будучи ограниченной рамками статьи, приведу лишь несколько примеров, наиболее выразительно, с нашей точки зрения, характеризующих полученные в этой области результаты.

Южная Африка, например, представляет собой один из наиболее перспективных регионов в решении задач, сформулированных Конвенцией в вопросах различных форм насилия над женщиной. Департамент юстиции Южной Африки осуществляет разработку гендерной политики как составной части всесторонней трансформации системы правосудия, предпринятой после окончания апартеида. Правительство

этой страны поставило перед Департаментом задачу превратить существующую правовую систему в истинно представительскую, отвечающую чаяниям всех слоев общества страны. В течение многих лет женщины Южной Африки, работавшие в правовой системе, высказывали свою озабоченность в отношении законов и правовой системы. Неправительственные организации, предоставляющие услуги правозащиты женщинам, определили проблемы, существующие в законах о домашнем насилии, изнасиловании, а также материальном обеспечении, наследовании и других вопросах, оказывающих принципиальное влияние на жизнь женщин. Женщины требуют правовых мер защиты по проблемам насилия в их частной жизни – в отношении с их мужьями, партнерами, детьми, или другими родственниками или друзьями. Однако законы, на которые они вынуждены полагаться, исторически формулировались и применялись мужчинами и никогда не принимали во внимание истинные потребности женщин.

Нынешний Проект гендерной политики дает детальное и скрупулезное описание плана Департамента юстиции в отношении реформирования права, изменения принципов работы судебной системы, облегчения доступа к правосудию, облегчение взаимоотношений с обществом, а также увеличения представительства женщин на всех уровнях. При этом надо отметить, что вышеупомянутая политика полностью основывается на принципах Конвенции СИДО. Уже в самом начале работы Департамент юстиции подчеркивал, что Южная Африка ратифицировала СИДО без всяких оговорок и данная Конвенция рассматривается как один из наиболее важных руководящих принципов, состоящих в трансформации правовой системы этого государства. Женские неправительственные организации, представившие отчет Комиссии СИДО летом 1998 г., назвали Политику полов, разрабатываемую Департаментом юстиции, одним из наиболее позитивных достижений в области права Южной Африки.

Правительство **Колумбии** ратифицировало СИДО десять лет назад, после чего женские неправительственные организации этой страны начали энергично исследовать возможности использования Конвенции в своей деятельности. К середине 80-х годов СИДО стала играть ведущую роль в кампаниях борьбы за права женщин Колумбии.

Конституция этой страны сегодня включает в себя несколько положений, отражающих гражданско-правовой взгляд СИДО на равен-

ство. Например, ст.13 Конституции Колумбии гарантирует равенство между женщинами и мужчинами, не только запрещая дискриминацию, но и обязывая Правительство активно содействовать созданию условий, необходимых для достижения реального и эффективного правового равенства.

Конституция включает в себя дальнейшие гарантии равенства женщин, изложенные в положениях СИДО. Например, ст.42 утверждает, что «семейные отношения основаны на равенстве прав и обязанностей супружеских пар и на взаимном уважении всех ее членов» (ст. 16): она также предусматривает наказание государства за «любую форму насилия в семье». Наконец, Конституция создала механизм обеспечения исполнения для женщин. Был создан Конституционный суд для рассмотрения заявлений граждан о нарушении их прав. Он имеет полномочия выпускать «охранный ордер», в случае если заявитель имеет доказательства, что реализация его прав находится под угрозой вследствие действий или бездействия правительства. Этот суд провел свое первое дело в 1992 г. на основе заявления, поданного женщиной – жертвой «домашнего насилия». Действия ее мужа не имели криминального характера; в соответствии с Уголовным кодексом Колумбии «домашнее насилие» рассматривалось как частный, не имеющий отношения к государству вопрос. Суд пришел к выводу, что отсутствие правовых мер защиты нарушает ее право на жизнь, целостность и, в конце концов – безопасность личности. И что особенно важно: суд создал принцип, в соответствии с которым государство обязано защищать женщин и не допускать продолжения насилия по отношению к ним со стороны мужей. Полиции и Институту семейного благополучия были даны распоряжения предпринять немедленные меры по защите истицы.

В «Программе правовых инициатив для стран Центральной и Восточной Европы Американской Ассоциации Юристов» приводится весьма показательный в нашем контексте пример, когда в 1988 г. в Суде **Австралии** рассматривалось дело о сексуальном домогательстве. Тогда суд попросили объявить положения о сексуальных домогательствах, изложенные в новом законе о половой дискриминации Австралии неконституционными. В соответствии с конституцией Австралии законодательные полномочия федеральной власти правительства ограничены и распространяются только на определенные территории.

До ратификации Конвенции в 1984 г. федеральному правительству было запрещено применять национальное законодательство в части сексуальных домогательств. Однако после ратификации правительство приняло закон, который основывается на новых международных обязательствах, взятых правительством для придания этому закону необходимых полномочий.

Суд поддержал Закон о половой дискриминации, согласившись с правительством, что ратификация СИДО положительно повлияла на его возможности принимать национальные законы в отношении прав женщин. Конституция предоставила федеральному правительству законодательные полномочия в отношении международных вопросов. Эти полномочия включали в себя выполнения правительством обязательств по договору. Суд пришел к решению, что эти полномочия распространяются на правительственные обязательства в отношении предотвращения сексуальных домогательств в соответствии с положениями СИДО: Комитет СИДО определил сексуальные домогательства как дискриминацию в генеральной рекомендации; ст. 4 СИДО также говорит об искоренении всех форм дискриминации женщин. На основании сказанного Правительство имеет полномочия и обязательства принять национальный закон, запрещающий сексуальные домогательства[7].

Правительство **Гонконга** осознало необходимость своего принципиального согласия распространить Женскую Конвенцию на территорию Гонконга и согласилось подать запрос правительству Китая на получение такого разрешения. Работа в этой области также убедила правительство Гонконга в необходимости принятия своего закона о половой дискриминации с целью выполнения обязательств, которые оно должно будет выполнять в соответствии с положениями СИДО. Ряд законопроектов по этому закону был направлен в законодательный совет. Первый законопроект был представлен одним из членов законодательных органов, который боролся за права женщин. Законопроект оказался всеобъемлющим и мощным инструментом, безоговорочно заявляющим, что суды должны применять положения Конвенции при интерпретации законодательств. Правительство, пытаясь опередить это предложение, представило свой собственный законопроект в отношении половой дискриминации.

В конечном итоге измененный законопроект правительства был принят в качестве закона в 1995 г. Законодательный совет потребовал

его усиления. Критики этого законопроекта говорили о том, что без изменений это законодательство будет отставать от требований положений Конвенции, в результате чего правительство не сможет выполнять свои обязательства по реализации положений СИДО после их распространения на Гонконг. Объем законопроекта был расширен в ряде важных областей. Запрещение дискриминации семейного положения было распространено за рамки занятости и образования (ст. 1 СИДО не ограничивает этот вид дискриминации только этими областями). Концепция «враждебной среды» была добавлена в положение о сексуальных домогательствах (Генеральная рекомендация 19, СИДО). Законопроект также предусматривал, что принятие специальных мер по решению проблем прошлой дискриминации не будут рассматриваться в качестве дискриминационных (ст.4).

Теперь несколько слов о ситуации в «нашем собственном доме» – в **России.** Прежде всего, разделяя точку зрения многих отечественных обществоведов, мы полагаем, что развитие нашего общества имеет немало специфических черт, не позволяющих прямо переносить зарубежный опыт решения женского вопроса. Дезинтеграция страны, кризис в экономике, снижение реальных доходов, нарастание социальных и национальных конфликтов, политическое и идеологическое противоборство – все это оказывает крайне негативное влияние на положение женщин практически в любой сфере человеческой деятельности[8].

В последние годы в российском обществе усилились жестокое обращение и насилие в отношении женщин. Почти четверть всех зарегистрированных преступлений в РФ – это преступления, жертвами которых становятся женщины. Официальные данные не дают более или менее отчетливой информации обо всех насильственных преступлениях, так как почти половина жертв насилия (как показывают многочисленные социологические опросы) не обращается в правоохранительные органы, боясь морального осуждения или не доверяя милиции. О чем говорят эти данные? О том, насколько велики в российском обществе масштабы насилия по отношению к женщине, хотя и носящие зачастую латентный характер. Но еще и о том, что проблема давно уже переросла рамки только семейных отношений.

Государство рассматривает насилие в семье как явление недопустимое, противоречащее общепризнанным нормам морали, нарушаю-

щее права человека. Однако, несмотря на некоторые позитивные шаги, предпринимаемые в обществе (в 1995–1999 гг. продолжала развиваться система социального обслуживания семьи; качественно новой формой помощи женщинам, подвергшимся насилию, стало создание сети кризисных центров для женщин, пострадавших от насилия), до сих пор отсутствует продуманная и последовательная государственная политика по предотвращению насилия в отношении женщин, что разрушает нравственные основы, неся тем самым прямую угрозу безопасности общества. Надо сказать, что опосредованно эта правовая проблематика присутствует в некоторых федеральных законах нашей страны. Так, отдельные статьи Федерального закона «Об основах социального обслуживания населения в Российской Федерации»[9] так или иначе затрагивают проблему «домашнего насилия» и путей ее решения (ст. 11–13; 17.7,8 и др.). Тем не менее исполнительная и законодательная власть не активна по отношению к этой проблеме: до сих пор не существует специального законодательного акта, предусматривающего ответственность за совершение насилия в отношении женщин. Статей, содержащих составы указанных правонарушений (например, изнасилование жены мужем) в настоящее время в действующих федеральных законах не содержится. Например, Уголовным законодательством Российской Федерации лишь *не исключается возможность* уголовной ответственности мужчины, состоящего в браке с потерпевшей, за ее изнасилование. Правда, сегодня в России уже существует Проект Федерального закона «О государственных гарантиях равных прав и свобод и равных возможностей мужчин и женщин в Российской Федерации», который наряду с запретом дискриминации в отношении женщин обеспечивает законодательные основы государственной политики по обеспечению социального равенства мужчин и женщин. Однако он пока находится на стадии обсуждения.

* * *

Если то обстоятельство, что насилие в семье по отношению к женщине «имеет характер эпидемии», разделяют и российские, и американские правоведы, это еще не делает законодательную базу первых столь же действенной и продуманной, как последних[10].

Примером тому служит Сравнительный анализ российского и американского законодательств по исследуемой проблеме, проведенный в рамках Программы правовых инициатив для стран Центральной и

Восточной Европы Американской ассоциации юристов. И хотя выше мы говорили о сложности прямой экстраполяции зарубежного опыта решения женского вопроса на российскую действительность, все же сопоставление определенных концептуальных подходов, а также общемировых тенденций положения женщин в обществе на рубеже нового тысячелетия представляется нам весьма целесообразным.

Так, в группе вопросов насилия, направленного против женщин, Конституция Российской Федерации, статья 21 (2), гласит: «Никто не должен подвергаться пыткам, насилию, другому жестокому или унижающему человеческое достоинство обращению или наказанию». Комментируя данную статью, американские правоведы допускают, что это положение прежде всего относится к государству. Но если государство знает, что подобное поведение имеет место и не останавливает его, обладая возможностью, значит, государство его поощряет. Подобное бездействие, с точки зрения американских юристов, делает государство равно виновным. Если система правосудия отказывается заниматься бытовым насилием, женщины, которые являются потерпевшими в 95% случаев, подвергаются пыткам и насилию. Если реакции системы правосудия на подобные действия нет, это противоречит Конституции. Или Статья 22 (2) «Арест, заключение под стражу и содержание под стражей допускается только по судебному решению. До судебного решения лицо не может быть подвергнуто задержанию на срок более 48 часов». Комментируя эту статью, американские правоведы подчеркивают, что годы исследований в США показали: наиболее эффективным сдерживающим средством от домашнего насилия является быстрое и обязательное, но кратковременное заключение под стражу с последующим длительным принудительным лечением у психиатра. Задержание на срок от 24 до 48 часов является наиболее эффективным для того, чтобы человек, допускающий насилие, понял, что закон не прощает насилия. А затем необходимо длительное лечение у психиатра, чтобы скорректировать их поведение. Многие женщины в США и России не хотят по ряду причин, чтобы их мужей или партнеров арестовывали на длительный срок (не последнюю роль здесь играют причины экономического характера). Такое короткое задержание, позволяемое Конституцией, соглашаются американские коллеги-юристы, именно то, что требуется и необходимо[11]

Анализируя и комментируя российское и американское уголовные законодательства, связанные с вопросами насилия против жен-

щин, исследователи подчеркивают, что ни в одном из кодексов нет определения бытового насилия, насилия в семье. Также нигде нет упоминания об исключениях, которые делались бы при применении законодательства в связи с семейным положением. Статья 4 Уголовного Кодекса Российской Федерации гласит, что лица, совершившие преступление, равны перед законом и подлежат уголовной ответственности независимо от пола … В статье 136 УК РФ говорится, что нарушение равноправия само по себе является нарушением закона[12].

Что касается ситуации в США, то сторонники прав потерпевших долго боролись за то, чтобы не было отдельного раздела законодательства по бытовому насилию. Вместо этого считалось, что если поведение преступно, оно должно и рассматриваться как преступное, неважно, произошло насилие на улице или дома. Проблема была связана с правилом,. согласно которому сотрудник полиции мог задержать или арестовать кого-либо за административное правонарушение, только если последнее произошло в его присутствии. Хотя понятно, что большинство правонарушений, связанных с насилием в семье, являются серьезными уголовными преступлениями, в 80% обвинение предъявляется о совершении административного нарушения. То есть, поскольку полицейский редко присутствует в момент, когда муж бьет жену, он отказывается производить арест. Две вещи были сделаны для решения этой проблемы. Во-первых, были приняты законы 13-3601 и 3602, которые определяли преступления, совершаемые в семье, как уже известные типы преступления, только совершенные по отношению к членам собственной семьи или по отношению к интимным партнерам. Среди этих преступлений следующие: простое нападение и нападение при отягощающих обстоятельствах, угрозы и запугивания, домогательства, преследование и ряд других. В этих случаях арест может и должен производиться, даже если полицейский не был свидетелем совершения преступления. Во-вторых, изменилось само определение «нападения при отягчающих обстоятельствах». Травмы, обычно получаемые в результате бытового насилия, теперь указывают на отягчающие обстоятельства нападения. А подобные нападения уже являются тяжким уголовным преступлением. Или еще одна статья УК РФ, подвергнутая сравнительному анализу: «Невиновное причинение вреда» (ст.28). Эта статья позволяет лицу, причинившему вред, утверждать, что не было известно о том, что жену бить нельзя. Ведь раньше

о том, что это является нарушением закона, никто не говорил. Подобное заявление часто делалось в США иммигрантами. Закон 13-203 Сборника законов штата Аризона гласит, что незнание закона или ошибочные представления не могут быть стратегией защиты, если только речь не идет о состоянии психики или самообороне. Незнание законов никогда не является стратегией защиты. Таким образом, ст. 28 УК РФ создает проблемы для избиваемых женщин из-за распространенности насилия по отношению к женщинам и бездействия правовой системы. Однако когда обвиняемый может использовать это положение для защиты, подобная защита не должна быть принята, так как действие должно быть «случайным». Конечно, здравый смысл подсказывает, что бить кого-либо незаконно, даже в первый раз. Бытовое насилие очень дорого обходится обществу. Закон 13-503 того же Сборника указывает, например, что факт добровольного употребления алкоголя или наркотиков не может быть использован для защиты при совершении любого преступления[13].

Анализ, проведенный американскими юристами, подтверждает среди прочего, что насильственные действия совершаются в группах с любым экономическим, классовым или культурным статусом; лица, совершающие эти акты, присутствуют в любой возрастной, расовой, социально-экономической, образовательной, профессиональной и религиозной группе населения любого государства, вне зависимости от его общественно-политической ориентации. И помощь государства с любой ориентацией в работе как с пострадавшими от насилия в семье. так и с обидчиками, которые являются виновниками этой ситуации, необходима. Что же касается нашего общества, то пока власть не поймет, что эта проблема не только женщин, но и всего российского социума, ситуация вряд ли радикально изменится.

* * *

Учитывая важность этого вопроса, к нему обращаются не только законодатели, но и многие общественные организации, занимающиеся защитой прав женщин. И в этой связи хотелось бы обратить внимание на деятельность международной организации по защите прав женщин CHANGE, распространившей в конце 1999 г. всемирную анкету «Секс без согласия сторон в браке» (далее – СБСБ). Это небывалая по масштабам и одновременно чрезвычайно интересная и общественно полезная акция, целью которой является исследовательская

деятельность и проведение мероприятий в такой сфере, как права женщин в браке, и в особенности половая независимость женщины.

Указанный опросник распространялся более чем в 1400 негосударственных организациях по всему миру, занимающихся такими проблемами, как насилие по отношению к женщинам, права женщин, социальное развитие, юридические консультации в этой области, работа с общественностью. Анкета распространялась на французском, английском, испанском, арабском и русском языках.

Создатели анкеты исходили из того обстоятельства, что в большинстве стран имеется довольно мало информации о сексе без согласия в браке и даже об изнасиловании в браке. Практически не известно, как реагируют женщины на такое насилие, обсуждают ли это с другими, как это влияет на их последующую жизнь в браке, имеют ли они правовые способы защиты. В связи с тем, что во многих странах ответственность мужа за причинение полового насилия жене не установлена на законодательном уровне, возникает необходимость выявления средств и способов защиты для использования местными, национальными и международными организациями подходов, а также способов избавления от этой проблемы.

Широкое распространение и дальнейшее использование результатов анкетирования станет, по мнению ее авторов, серьезной поддержкой местным, национальным и международным организациям и движениям, работающим над этой проблемой. Организация CHANGE также предполагает использовать полученную информацию, организовав ряд мероприятий по всему миру, способствующих увеличению возможностей женщин добиться большей степени самоопределения в контроле над своим телом.

В предыдущих работах, посвященных проблемам насилия в семье, автор довольно подробно описывал и анализировал собственно структуру Анкеты СБСБ[14]. В данной статье он счел необходимым остановиться подробнее на содержательной стороне Анкеты, сосредоточив основное внимание на гражданско-правовом, юридическом аспекте данной проблемы, а также более подробно проанализировать социально-политические и культурные стороны проблемы «домашнего насилия», ибо структура опросника предполагает сбор информации не только о законодательстве, но и о политике, кампаниях и исследованиях в области насилия в быту, полового насилия и насилия в браке во всех странах ООН и некоторых других регионах. Такая комплексная информация, на наш взгляд, вполне оправданна, ибо изолированные действия только в правовой системе заранее обречены на неудачу. Насилие в семье имеет глубокое культурные и исторические корни, оно прочно внедрено в общественные ценности и институты. Авторы Анкеты отдают отчет в том, что любое «решение» в данном контексте может приниматься при наличии не только правовой, но и социальной информации. Только в таком сочетании она способна воссоздать всеобъемлющую картину мира в интересующем нас срезе.

Секция I озаглавлена **«Юридические вопросы»** и является самой большой и основополагающей для целей анкетирования. К вопросам этой секции относятся, например, такие, как:

– защищает ли закон замужних женщин от СБСБ, а также от насилия в быту;

– распространяется ли закон на все браки, в том числе и гражданские,

– время принятия такого закона.

Также создатели анкеты пытаются выяснить у респондентов судебную статистику по данному виду правонарушения, число осужденных, соотношение количества обращений за судебно-правовой защитой и количества удовлетворенных обращений.

Кроме того, в первой секции поставлен ряд вопросов о доступе и доступности пострадавших женщин к юридической защите, стоимости юридических услуг, скорости рассмотрения дел и иных факторах.

Комментируя представленные на Секции вопросы, отметим, что сегодня многие государства уже приняли законы, в соответствии с которыми насилие в семье является уголовно наказуемым преступлением. Такие законы существуют в Барбадосе, на Багамских островах, в Малайзии, Испании, Португалии, в Польше, в Индии, в одной из статей Уголовного кодекса которой закреплено, что муж или любой другой родственник, намеренно подвергающий женщину издевательствам, причиняющим ей телесные повреждения или угрозу жизни, является виновным в жестоком обращении и наказывается тюремным заключением сроком до трех лет[15].

Исследователи полагают, что реальный масштаб насилия в семье, возможно, никогда не будет точно известен, но очевидно, что подобный тип насилия является частью динамики многих семейных конф-

ликтов, как в развитых, так и в развивающихся странах. В то же время одним из определяющих моментов анализа феномена «домашнего насилия» является проблема властных и гендерных отношений. Эти отношения, в которых доминирует власть мужчин, зачастую ставят женщин в ситуацию экономической, психологической зависимости, превращают их в собственность своего покровителя-мужчины. И хотя в любом обществе, в той или иной степени женщины подвергаются физическому, сексуальному и психологическому насилию, независимо от материального или общественного положения или происхождения[16], общества, организованные по принципу мужских властных отношений, трактуют насилие против женщин как вполне законное явление. В таких государствах гендерное насилие приобретает формы не только физического, но и эмоционального унижения путем угроз и репрессий, эксплуатации, дискриминации – все это основывается на системе власти и принуждения. При этом правовая система фактически становится соучастником насилия в семье, что опять-таки наблюдается в странах, где муж имеет законное право физически наказывать жену, или в странах, где законодательство о разводе органичивает права женщин.

Несомненно, определенная эмпирика по данной группе вопросов накоплена в ряде государств, о чем свидетельствуют, например, фундаментальные американские исследования по вопросу применения законодательства для защиты жертв домашнего насилия[17].

Надо заметить, что даже в такой прогрессивной в этом отношении стране, как США, в большинстве штатов право наказывать жену оставалось законным до конца прошлого века. Например, в штате Северная Каролина после того, как законодательное собрание объявило физические наказания вне закона, суды предпочитали не вмешиваться в такие конфликты, защищая частную жизнь семьи. Подобное соучастие судов в насилии в семье продолжалось вплоть до 70-х годов XX столетия.

В определенных интерпретациях законов ислама предполагается, что мужья должны контролировать и физически наказывать своих жен, когда в этом возникает необходимость. В Коране (сура 4, стих 38) сказано: «Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими … А тех, непокорности которых вы боитесь, увещайте и покидайте их на ложах и ударяйте их». На основании этой рекомендации Корана в Пакистане, например, суд отказался принять исковое завление от женщины, которая утверждала, что подвергается

насилию и незаконно содержится в заключении у своего мужа. Суд по данному иску заявил, что «предписания святой книги Корана позволяют сделать вывод, что, несомненно, в определенных обстоятельствах муж имеет право избивать свою жену, которая беспрестанно проявляет свою непокорность»[18].

Физическое наказание жены разрешено и в других странах, где законы не только поощряют насилие над женами как дисциплинарную меру или по другим причинам, но также наделяют мужей правом убивать своих жен в определенных обстоятельствах. Джудит Арматта, одна из инициаторов создания Ореногского Совета по вопросам насилия в семье в Америке, приводит в своем исследовании некоторые факты. Так, в начале 90-х годов в Ираке был издан Декрет, разрешающий мужьям убивать своих жен, совершивших прелюбодеяние. Подобные законы существуют в Иране и Пакистане. В последнем государство разрешает закидывать женщин камнями или наказвать плетьми. Ссылаясь на пакистанский еженедельник «Аль-Иттехад», Джудит Атматта пишет, что в соответствии с Декретом, «любой мужчина в Ираке в случае прелюбодеяния имеет право безнаказанно убить, даже преднамерено, свою собственную мать, дочь, сестру, тетю, племянницу или кузину по отцовской линии». До 1991 г. в Бразилии была широко распространена и успешно применялась так называемая «защита чести» при защите в суде мужей, убивших своих жен по подозрению в прелюбодеянии (только за год почти 800 мужчин убивали там своих жен)[19].

В большинстве стран мира пока не существует правовых мехнизмов для защиты женщин от нападений сексуального харктера со стороны мужа. И хотя во многих странах теперь введены законы, запрещающие сексуальный контакт внутри семьи без согласия сторон, применяются на практике эти законы редко. Успешные же постановления вообще единичны.

* **

Секция П включает **политические аспекты**, в частности, существование возможной соответствующей документации по вопросам:

– оказания помощи женщинам, являющимся жертвами полового насилия в браке (сюда включается информация о предоставлении убежищ; организации абортов; иного гинекологического лечения, а так-

же меры поддержки, такие, как кризисная помощь жертвам насилия);

– преследования супругов, подвергающих сексуальному насилию своих жен (кроме юридического преследования). Например, общественное порицание или наказание супругов;

– иных соответствующих политических мер в отношении СБСБ (например, инструкции полицейским о том, как опрашивать женщин, подвергшихся насилию, или способы претворения в жизнь положений законодательства).

По нашему мнению, этот блок вопросов Анкеты чрезвычайно важен в контексте решения проблемы «домашнего насилия», ибо уже давно ведется дискуссия по вопросу о том, насколько социально приемлемы при решении этой группы вопросов подходы с использованием средств уголовного права, по сравнению с не уголовными способами вмешательства. Напомним, что речь идет о таких ситуациях в рамках семейно-брачных отношений, при которых сами жертвы зачастую стараются избежать вмешательства уголовно-правовой системы. И опыт сообществ с сильными общинными связями, где посреднические и примиренческие функции исторически являются неотъемлемой частью общественной культуры, показывает, что эти методы могут оказаться не менее эффективными, нежели уголовные санкции.

Надо отметить, что по прошествии двух лет с момента распространения Анкеты СБСБ в России не только накопился, но и обобщен и сформулирован в некоторых рекомендациях опыт участия государственных органов и общественных неправительственных структур в защите женщин, подвергшихся сексуальному насилию. Одной из таких форм является неформальная работа следователя по обеспечению ее личной безопасности, недопущении распространения информации о потерпевшей. Специалисты рекомендуют, в частности, исключать контакты потерпевшей с родственниками и близкими обвиняемого по делу; тщательно согласовывать и продумывать время допросов и прочих процедурных моментов. Кроме непосредственной заботы о личной безопасности потерпевшей, необходимо помнить, что потерпевшая от изнасилования – это человек, которому действиями преступника причинен серьезный вред, не только физический, но, в первую очередь, моральный, нанесена глубокая психическая травма, поэтому производить какие бы то ни было следственные действия с потерпевшей, находящейся в таком состоянии, в первые моменты практически

нельзя. Поскольку отечественная юридическая психология практически не предлагает сегодня приемов оптимизации психического состояния потерпевшей, для этого специалисты нередко пользуются приемами, рекомендуемыми в различных других прикладных отраслях психологии. В целом же, работа следователя по эмоциональной защите потерпевшей от изнасилования должна заключаться не только в индивидуализированном подходе к ней при производстве отдельных следственных действий, но и при планировании расследования по делу в целом, с учетом направленности на максимальное ограждение ее от психологического дискомфорта, с которым она неизбежно столкнется в ходе следствия[20].

Указанными в вопроснике секции II проблемами в России широко занимаются современные неправительственные женские организации, возникшие на первой волне перестройки. По данным на конец 90-х годов, в общем массиве отечественных женских организаций вопросами насилия в отношении женщин занимается 11% общего числа зарегистрированных Минюстом без малого 600 организаций[21]. К вопросам же прав человека в целом обращена деятельность 3/5 всех официально зарегистрированных женских организаций. Среди них группы, в сферу интересов которых входят социальная защита женщин; права женщин; общественная защита в судах; организация общественных приемных для населения, общественная экспертиза законопроектов; гендерная экспертиза законодательства. Некоторые группы специализируются на оказании правовой помощи женщинам по конкретному кругу вопросов. Среди них заслуживает внимания Ассоциация кризисных центров «Нет насилию», основанная в 1994 г., насчитывающая 11 центров и специализирующаяся на оказании помощи женщинам, подвергшимся различным видам насилия. Или Международная Ассоциация «Женщины и развитие», основанная в 1992 г. В сферу ее интересов входит, среди прочего, разработка практических мер, направленных на ликвидацию всех форм дискриминации женщин, проведение общественной экспертизы по законопроектам, по общим социально-политическим вопросам и социальной безопасности женщин. Внимания заслуживает и Женский дом Святой Ефимии – Всеволжский благотворительный социальный общественный фонд, основанный в 1989 г. с целью оказания психологической поддержки женщинам, оказавшимся в ситуации нравственного, физического и сексуального

насилия. Деятельность этого фонда включает правовую помощь, медико-психологическое обследование, медицинское и психологическое образование.

Довольно новой, но активно приживающейся в России формой работы с пострадавшими от насилия в семье, являются кризисные центры. Движение за создание муниципальных и общественных кризисных центров сегодня развернулось во многих регионах РФ. Среди муниципальных организаций заслуживает упоминания Кризисная служба помощи женщинам в г. Лангепас и Областной центр социальной помощи семьи и детям «Семья» в Тюменской области; в числе общественных организаций специалистам хорошо известен Кризисный психологический центр для женщин в г. Санкт-Петербурге – одна из наиболее солидных и опытных организаций такого рода, начинавшая свою деятельность в 90-е годы с практики телефона доверия[22].

Стуит в нашем контексте упомянуть и о совместных российско-американских проектах помощи пострадавшим от семейной агрессии. К ним, в первую очередь, относится проект «Предотвращение насилия в семье», реализуемый в г. Нижний Новгород и в Нижегородской области. Его цель – создание четырех кризисных центров в самом городе и области. Основные формы работы центров – экстренная психологическая помощь по телефону, очное психологическое консультирование, социальная помощь. Несмотря на то, что этот Центр является муниципальным предприятием, здесь еще пока не практикуется (хотя и планируется в недалеком будущем) одна из самых популярных на Западе форм работы с жертвами домашнего насилия – убежища.

Заметим, что рекомендации и разработки в этом направлении американских коллег во многом совпадают с отечественными, хотя, несомненно, носят более полномасштабный и дифференцированный характер. Например, в Программу Американской ассоциации юристов (специалистов по правам женщин) входят, помимо приведенных выше рекомендаций для следственных органов РФ, ведущих дела об сексуальных домогательствах и изнасиловании, такие разработки и документы, как образцы полицейской инструкции; предварительные тесты, свидетельствующие о наличии домашнего насилия, а также тесты на определение степени опасности в ситуации домашнего насилия; сценарии (фактические ситуации) применительно к тому, о чем следует и не следует говорить с женщиной, пострадавшей от насилия;

учебные системы группы компаний по медицинскому образованию: «домашнее насилие». Американские кризисные центры для женщин предоставляют помощь в самых различных формах. Это телефонные контакты и телефоны доверия, очное консультирование специалистами в конкретной области, групповые психотерапевтические занятия и организация групп взаимной поддержки.

В зарубежной практике существует и такая форма оказания помощи женщинам, попавшим в беду, как «шелтеры» – сеть специальных убежищ для пострадавших от домашнего насилия. В них, если в семье создалась нетерпимая ситуация, женщина может укрыться со своими детьми. Например, в США деятельность «шелтеров» – одна из самостоятельных специализированных программ помощи жертвам насилия. Среднее число заполняющих «шелтеры» – 30–50 человек, остающихся здесь от 2 до 5 недель. Их главное назначение – психологическая реабилитация и правовая помощь[23]. Американские специалисты также готовят общие рекомендации офицерам полиции, проводящим интервью с пострадавшими, разрабатывают методы и приемы интервьюирования детей и т.д.

* * *

Независимо от того, какой инструмент используется для защиты женщин от насилия, он должен соответствовать культурному контексту и не может быть введен и действовать изолированно от историко-культурной традиции данного региона планеты. **Культурные аспекты** затрагивает в основном Секция III.

Какими бы ни были положения законодательства и политика в отношении института брака и семьи, отношений полов, свободы личности, прав и обязанностей в браке, своеобразие культурной жизни накладывает свои неповторимые, уникальные отпечатки на супружескую жизнь. Даже там, где закон запретил физические наказания, общество в целом остается под сильным влиянием бытующих традиций. Фольклористика, национальная история, общественное мнение, массовое сознание, ритуал – все эти факторы и институты могут поддерживать или подрывать тот или иной образ поведения (включая половую жизнь) женщин по отношению к их супругам. Равным образом, культурные стереотипы могут оказывать мощное воздействие на отношение мужчин к сексуальному поведению в браке.

Насколько актуально проводимое Анкетой СБСБ исследование социокультурных факторов, влияющих на институт брака, насколько это простое, на первый взгляд, и коварное и полное засад и ловушек поле для научных открытий и практических рекомендаций, можно продемонстрировать на нескольких примерах.

Супружеская жизнь, скажем, в Африке, во всей совокупности ее составляющих, весьма далека от идеи интимности «супружеской семьи» на Западе. Частная, интимная жизнь, отделенная от других родственников, в Африке почти невозможна. Родственники вмешиваются – и по обязанности, и по охоте, и по просьбе – в самые интимные дела. Конфликты между мужем и женой также улаживаются не в узкосемейной обстановке, а при посредничестве всех родственников. Выражения же любви между мужчиной и женщиной считаются попросту ненужными. В той же Африке в настоящее время не существует и равенства полов. Даже если женщина по своему образованию и статусу превосходит иных мужчин, в домашней обстановке она находится на безусловно подчиненном положении. Конечно, некоторые образованные африканцы, принимая западные образцы, вместе проводят досуг, обсуждают вопросы воспитания детей, планируют стратегию и совместно намечают цели, однако в случае несогласия с женой муж, тем не менее, поведет себя авторитарным образом, включая применение насилия. Когда рождается больной ребенок, мужчина, даже зная генетические причины нездоровья, может обвинить жену в неверности, изгнать ее из дома, применить к ней насилие. При этом, если жена совершает попытку самоубийства (часто из-за невыносимого давления со стороны многочисленной родни мужа), мужчина может выдвинуть обвинение, будто его жена подверглась ведовской агрессии. Что касается института полигамии, то хотя она и идет на убыль во многих частях Африканского континента, ее все чаще заменяют внебрачные, не узаконенные связи, особенно распространенные у отходников, сезонных рабочих, мигрантов.

Даже не оспаривая того факта, что определенные перемены, действительно, происходят в такой консервативной области человеческих взаимоотношений, как брачно-семейные связи, многие ученые полагают, что упомянутые выше характеристики и особенности не в состоянии адекватно описать феномен африканской семьи. Многие свойства традиционной семьи в Африке сохраняются и, видимо, останутся

надолго, так что конвергенция к одной модели весьма сомнительна[24].

Было бы преждевременным объявлять о конце традиционного «порядка» в сфере отношения полов и в исламском мире. Эволюция, разумеется, не везде одинакова, это зависит и от страны, и от социальной среды. Где-то ее усиленно подталкивают, а где-то и тормозят. Скажем, традиционное магрибинское общество замкнуло женщину в стенах гарема, превратив ее в существо социально одномерное. Женщина, ее тело, вообще весь облик, ее голос, дом, где она живет, скрытая от чужих глаз, оказываются целиком принадлежащими сфере запретного и жестко регламентируемого стандартизированными стереотипами. Женщина, которой предписано не появляться на людях, занимает в обществе весьма незначительное место. Она как бы приватизирована, «опредмечена», низведена до уровня вещи. Это состояние становится ее характерной жизненной функцией и превращается даже в общий жизненный принцип, поскольку он участвует в создании системы ценностных ориентаций всего магрибинского общества[25].

Традиционное общество, таким образом, «построило» единую для всех своих членов модель, основанную на преобладании мужского, а не женского начала и на оттеснении в сферу семейной, частной жизни всего того, что так или иначе связано с проблемой секса.

В других регионах Востока, вопреки точным предписаниям Корана, женщина все более активно участвует в экономической поддержке свое семьи. Ее участие в общественно-политической жизни также становится все заметнее и, как следствие, к ней формируется уважительное отношение; общественное мнение трактует ее социальную роль вполне серьезно. То есть, результаты перераспределения гендерных ролей в обществе не стали чрезвычайно драматичными, чего так опасались традиционалисты. Тем не менее, последние данные о положении с разводами в столице Туниса, страны с весьма прогрессивными для исламского мира государственными и общественными взглядами на женскую эмансипацию, удивительны: устойчивые семьи с моделью, в которой «ядро» – глава семьи, здесь весьма распространены во всех социальных слоях. Похоже, что преодолев трудности «переходного возраста» и обретя социальную зрелость, тунисец реставрирует связи со старыми традициями. Разрыв с этими традициями, следовательно, не носил всеобщего характера. Иначе говоря, внешние, даже весьма значительные, перемены в общественной жизни не должны

рождать иллюзий ни об их реальной глубине, ни о радикальном их воздействии на дальнейшие процессы общественного развития. Это же касается в полной мере осторожности, которую следует проявлять и в вопросе о том, связана ли женская эмансипация с эмансипацией сексуальной? Бесспорно, конец домашнего заточения сам по себе означает освобождение, шаг к реальной эмансипации. Эмансипация в широком смысле – это проблема всеобщая, а эмансипация сексуальная – лишь ее часть, один из ее аспектов. И сексуальная свобода еще не окончательная эмансипация ни мужчины, ни женщины. То, что на Западе принято называть сексуальной революцией, касается большей степени мужчин, нежели женщин. Но не продолжает ли сам мужчина оставаться в плену собственных представлений? А что выиграла от этого женщина?

Эти и подобные им фундаментальные для размышления вопросы, как нам представляется, ставят и призваны обеспечивать эмпирикой, полученной из различных культурно-цивилизационных пространств планеты, создатели Анкеты СБСБ. «Проблема семьи, секса, любви, – пишет марокканка-социолог Ф. Мернисси, – это проблема культуры, а женщина всего лишь символ пассивности в рамках культуры эпохи технического прогресса. В этом смысле и арабский мужчина не образец активности, он всего лишь послушный исполнитель, а не творец, не создатель, он сегодня играет в этой культуре ту же роль, которую уготовило когда-то женщине традиционное общество…»[26].

В целом же Секция культурных проблем проявляет интерес к информации о культурных факторах, влияющих:

– на контроль женщин над собственным телом,

– на доступность женщин для мужчин в половом отношении, на сексуальные взаимоотношения в браке,

– замужество девушек (до 18 лет и более ранний возраст),

– другие культурные факторы, воздействующие на целостность женщины, с точки зрения половой жизни.

Такая дифференцированная информация, полученная из различных культурно-цивилизационных зон планеты, призвана, по намерениям авторов Анкеты, составить широчайшее и необычайно пестрое полотно гендерных взаимоотношений современного человечества, дать пищу для размышлений ученых и политических деятелей в решении одной из самых животрепещущих проблем – комфортной частной жизни сейчас и в ее естественном продолжении.

Учитывая те обстоятельства, что анкета распространяется в большом количестве стран с различными политическими режимами, традициями и правопорядком, можно предположить, что создатели организации CHANGE и авторы анкеты получат колоссальный эмпирический материал, который должен помочь в теоретических размышлениях и практических действиях, связанных с борьбой с таким нравственным и физическим злом, как насилие в отношении женщин, совершаемое у домашнего очага.

---

[1] См.: *Violence Against.* Women in the Family // UN ST/CSDHA/2. Centre for Social Development and Hum. Affairs. N.Y., UN, 1989. P. 50–51.

[2] Роль юристов в предотвращении и искоренении насилия в отношении женщин. М., 1999. С. 9.

[3] Declaration on the Elimination of Violence Against Women, GAOR, 48th Sess. UN. Doc.A/Res/48/104 (23 Feb.1994). Arts.1, 2.

[4] См.: Freedom from Violence: Women`s Strategies from Around the World. Wash., 1992.

[5] Подробнее см.: Актуальные проблемы социально-правовой защиты женщин. К 90-летию Всероссийского съезда женщин и 85-летию Международного женского дня 8 марта. СПб., 1998. С. 7–8.

[6] Опыт и стандарты, используемые в международной практике, по вопросам защиты женщин от насилия. М., 2000. С. 23–24.

[7] Подробнее см.: Конвенция ООН о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин: реалии России. М., 2001. С. 19–20.

[8] Принят ГД РФ 15 ноября 1995 г. См.: Собрание законодательства РФ. 1995. 11 дек. № 50. Ст. 4872.

[9] Подробнее см.: Конвенция ООН о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин: реалии России. С. 21.

[10] Роль юристов в предотвращении и искоренении насилия в отношении женщин. Семинар по Проекту гендерных исследований. С. 255–258.

[11] Положения УК РФ, которые можно применять в случаях бытового насилия, находятся в ст. 111–113, 115–117, 119–126, 127, 131–133, 167, 213.

[12] Роль юристов в предотвращении и искоренении насилия в отношении женщин. Семинар по Проекту гендерных исследований. С. 259–270.

[13] См.: *Гордина М.К.* «Гендерное насилие». Правовой аспект проблемы насилия в расово-смешанной семье // Гендерные исследования в африканистике. М., 2000. С. 109–119; *она же*: «Программа «Секс без согласия сторон в браке (СБСБ)» как образец международной инициативы по борьбе с гендерным насилием // Статьи и тезисы докладов аспирантов и со-

искателей Института государства и права Российской Академии Наук. М., 2001. С. 126–131.

[14] Из Материалов по проблемам домашнего насилия Семинара, организованного в рамках Проекта гендерных исследований Программы правовых инициатив для стран Центральной и Восточной Европы Американской ассоциации юристов. М., 1999. С. 91, сн. 214.

[15] Strategies for Confronting Domestic Violence: A Resource Manual // Women and Violence. 4, 4–5 1994.

[16] Williamette Law Review. Vol. 33. № 4, Fall. N.Y., 1997; Насилие в семье. Как бороться с ним государству. Нынешний статус и необходимые улучшения. М., 1999. и др.

[17] Опыт и стандарты, используемые в международной практике, по вопросам защиты женщин от насилия. М., 2000. С. 204.

[18] *Armatta Judith.* Getting Beyond Law`s Complicity in Intimate Violence Against Women // Williamette Law Review. Vol. 33. N.Y., 1997. P .202–206.

[19] *Челышева О.В.* Проблемы защиты потерпевшей по делам об изнасиловании // Актуальные проблемы социально-правовой защиты женщин. М., 1998. С. 107–111.

[20] Женские неправительственные организации России и СНГ. Справочник. М., 1998. С. 10–14.

[21] Подробнее см.: Социальные работники за безопасность в семье. М., 1999. С. 110–122.

[22] Подробнее см.: *Сидоренкова Т.А., Либоракина М.И., Забадыкина Е.В.* Кризисные центры для женщин в российских регионах // Социальные работники за безопасность в семье. М., 1999. С. 110.

[23] Подробнее см.: *Kayongo-Male D., Onyango Ph.* The Sociology of the African Family. L.– N.Y., 1994. P.101–109; *Mbiti J.* Man in African Religion. Africa and the West: The Legacies of Empire. N.Y., 1986. P. 55–67; *Dogbe K.* Concept of Community and Community Support Systems in Africa // Anthropos. Freiburg, 1990. Bd.75, N 5,6. P. 781-799 и др.

[24] Подробнее см.: *Бухдиба А.* Магрибинское общество и проблема секса // Восток. 1992. №1. С. 59–71.

[25] *Mernissi F.* Lamalif. 1983, N 146. – Цит. по: *Бухдиба А.* Указ.соч. С.71.

Е.И. Сомина

ПРОБЛЕМЫ ГЕНДЕРА В ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ

В настоящее время одним из признанных направлений экономической науки считается гендерная экономика. Гендреная экономика анализирует различия в экономическом положении мужчин и женщин, причины их возникновения.

Современные исследования в области гендерной экономики сводятся к оценке масштаба участия женщин в процессе труда. Так, в платформе действий, принятой на Четвертой Всемирной конференции по положению женщин, состоявшейся в Пекине в 1995 г., экономическое неравенство между мужчинами и женщинами рассматривается в качестве одной из 12 важнейших задач, решение которых требует особенного внимания и действий со стороны международного сообщества, правительств и гражданского общества.

В ходе своей 41-й сессии в 1997 г. Комиссия Организации Объединенных Наций по положению женщин обсуждала проблемы экономического неравенства между мужчинами и женщинами. Государствам – членам ООН и международному сообществу было предложено предпринять новые шаги по расширению прав и экономических возможностей женщин, включая учет гендерной проблематики в политике и всех программах. В числе решений, принятых в ходе заседания, были меры по расширению возможности женщин оказывать влияние и принимать решения в области экономики в качестве оплачиваемых работников, менеджеров, нанимателей, избранных чиновников, членов неправительственных организаций и профсоюзов, производителей.

В существующие международные стандарты входят конвенции Международной организации труда (МОТ) и Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин. Наряду с дру-

гими положениями в них определено равенство полов применительно к равному доступу к труду, право на равную оплату труда.

Достаточно ли указанных направлений для анализа различия в экономическом положении мужчин и женщин, и выявления причин их возникновения? Для ответа на этот вопрос необходимо определить, что такое гендерная экономика и каковы методы ее исследования.

Гендерная проблематика впервые была рассмотрена в XIX в. в рамках марксистской экономической теории. Наиболее полно позиция марксизма по данному вопросу изложена в работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». В рамках марксистской парадигмы гендерный аспект занимает явно подчиненное положение. Фактически марксизм дает не научный, а чисто идеологический ответ на «женский вопрос»: не будет капитализма – не будет и угнетения (эксплуатации) женщин.

До середины 60-х годов XX в. неоклассическая теория фактически игнорировала гендерные аспекты экономики. «Прорыв» в этом направлении связан с пионерскими работами американского экономиста Гэри Беккера[1]. В его трудах важнейшие понятия гендерной экономики впервые были поставлены на научную основу неолиберальной теории. Речь шла о таких концептуальных разработках, как разделение труда внутри семьи и принятие решения о выходе на рынок труда, причины дискриминации на рынке труда, производительная функция домашнего хозяйства, распределение дохода в семье и т.д.

В рамках самого молодого из направлений экономической мысли – институционализма – гендерные аспекты пока не представлены столь же масштабно, как в неоклассике или неомарксистских и леворадикальных теориях. Традиция изучения гендерных проблем экономики была заложена одним из основоположников институционализма Торстейном Вебленом в книге «Теория праздного класса». Рассматривая эволюцию экономической роли женщин в истории, Т. Веблен выделяет три последовательных этапа: 1) женщина как добыча захватчика; 2) женщина как производитель потребительских благ для своего господина; 3) женщина как объект демонстрации мужского успеха и богатства. Однако гендерные аспекты не получили продолжения в дальнейших работах институционалистов.

Тем не менее, несмотря на ряд серьезных расхождений, начиная с 80-х годов наметилось встречное движение представителей неоклассического и институционального подходов в экономике, с одной стороны, и исследователей феминистской ориентации, – с другой, к научной постановке и решению гендерных проблем. Это позволяет надеяться на то, что в рамках пограничной проблематики удастся органично соединить последние разработки экономической теории и достижения исследователей феминистской направленности. Так, К.Р. Макконелл и С.Л. Брю, авторы «Экономикс»[2], одного из наиболее популярных учебников по проблемам экономикс (макро- и микроэкономики и др.) в части 7-й «Государство и текущие экономические проблемы» рассматривают вопросы дискриминации как дополнительный фактор, который влияет на рынок труда и на экономику в целом.

Следовательно, то, что экономические отношения можно подвергать гендерному анализу – это факт признанный, однако необходимо определить, что может являться методом данных исследований.

Общепризнанным в феминисткой литературе является наличие двух стратегий – *феминизма равенства и феминизма различия*[3]. Эти два подхода могут лечь в основу методологии гендерного анализа, в том числе и экономических отношений. Предположим (с достаточной степенью условности), что это два возможных подхода в гендерных исследованиях.

Первый – *феминизм равенства*, в основу которого положено идейно-теоретическое течение либерального феминизма, пытается реализовать такой проект социального устройства, в котором обеспечивалось бы полное равенство политических, экономических и социальных прав женщин и мужчин и, по существу, было бы преодолено экономическое разделение труда между полами.

Второй, *феминизм различия*, связанный с теоретико-политическими экспериментами радикального феминизма последних двух – трех десятилетий, основывается на идее «инаковости», принципиальной несводимости женской субъективности к универсальному субъекту права, политики, экономики, философии, науки.

Подход, связанный с феминизмом равенства, использует общепринятую экономическую методологию и практически не ставит под сомнение сами основания экономической теории. При втором подходе просматривается попытка реализовать в экономической теории определенные стратегии феминизма различия.

Феминизм равенства, во многом обязанный своим происхождением теориям политического либерализма XVI–XIX вв., изначально основывался на ценностях равенства, свободы, представительной демок-

ратии, верховенства права. На протяжении XVIII–XIX вв. в фокусе женского движения оказывается борьба за право на образование, право на собственность, право голоса и политического участия.

Вплоть до конца XIX в. «женский вопрос» лежал в стороне от сферы интересов экономической науки: абстракция «экономического человека» неявно предполагала мужчину, деятельность которого протекает вне семьи и связана с рынком, а труд получает стоимостную оценку и соответственно социальный статус. Поэтому неудивительно, что либеральный феминизм XIX в. ведет речь не об экономических, а о политических правах женщины, ее праве на образование и т.д.

Так, например, Милль, английский экономист либеральной ориентации, философ и общественный деятель, помимо классических политэкономических трудов специально посвятил женскому вопросу книгу «Угнетение женщины»[4]. Основным условием преодоления угнетенного положения женщин Милль считал предоставление женщинам политических прав, права на образование, на выбор рода занятий, доступа к занятиям литературой, наукой и искусством. Для обеспечения женщине равного экономического положения достаточно обеспечения женщине юридической самостоятельности в браке, предоставления ей права распоряжаться своей долей имущества.

Таким образом, либеральный феминизм Милля тесно связан с разделяемой им либерально-экономической доктриной: равенство прав индивидов (как мужчин, так и женщин) и свободная конкуренция взаимно дополняют друг друга.

Данная феминистская теория была экспортирована в Восточную Европу как средство демократизации общества. Движение к гендерному равенству оказывается, таким образом, связанным с идеологией либерализации экономики и соответственно с господствующей парадигмой экономической науки как теории рынка.

Однако данный подход не учитывает того, что в гендерном анализе термин «гендер» в отличие от термина «пол» наиболее точно может быть переведен как «социальный пол». Он акцентирует внимание на социальных (а не биологических») различиях между полами[5]. Гендерный анализ не отрицает того факта, что далеко не все различия между женщинами и мужчинами могут быть устранены.

В связи с этим альтернативой вышеуказанному подходу может стать осмысление проблемы с позиций особого места женщины в экономической жизни, с позиций феминизма различий.

Попытки такого теоретизирования были предприняты отдельными представителями феминистской экономической теории.

Это направление, возникшее на Западе (главным образом в США) в течение двух – трех последних десятилетий, сегодня является достаточно влиятельным: создана Международная ассоциация феминистской экономики. В предметную сферу феминистской экономической теории входят изучение экономического вклада, экономика семьи и домашнего хозяйства, экономические аспекты женской занятости и безработицы и т.д.

Феминистская экономическая теория – это не просто теория, связанная с женской проблематикой. Ее можно расценивать как критику современной парадигмы экономической науки.

Для многих экономистов – исследователей феминистского направления стала очевидной необходимость обращения к исходным посылам экономической теории с целью обнаружения скрытых генедерных конструкций экономического знания.

По мнению американского экономиста Р. Хайлбронера[6], экономическая наука в современном обществе выполняет важную функцию, обеспечивая членам общества моральную уверенность в естественности и справедливости существующего социального устройства (рыночного порядка). Не случайно постсоветская экономическая наука ориентируется на неоклассическую теорию рынка и допускает в качестве научно обоснованной только неолиберальную политику, тем самым идеологически обеспечивая становление капиталистической экономики. С точки зрения феминистского подхода именно идеологическая природа экономической науки служит причиной к гендерной нечувствительности.

Какую роль играет генедер в экономических процессах и какие изменения гендерных отношений начинают учитываться в экономической теории? Хотя вопросы участия мужчин и женщин на рынке труда трактуются экономистами с начала 90-х годов XX в., гендер сам по себе не использовался как категория анализа.

Рассмотрим на примере отдельных экономических институтов, возможность осуществления и направления анализа гендерных отношений в экономике.

Распределение благ. Метод расчета распределения государственных расходов среди различных демографических групп, в том числе

среди женщин и мужчин. Такой анализ рассматривает распределение государственных субсидий на единицу (например, расходы на образование в расчете на одного учащегося) в соответствии с индивидуальными уровнями использования государственных услуг. Анализ распределения благ может определить, насколько государственные услуги достигают определенных групп населения, включая женщин, бедных и жителей определенных регионов. Гендерный перекос в распределении государственных расходов чаще проявляется в группах населения с низкими доходами.

Гендерные бюджеты обозначают различные процессы и инструменты для оценки воздействия государственного бюджета (в основном на национальном уровне) на различные группы мужчин и женщин. Гендерные, или женские, бюджеты вовсе не являются отдельными бюджетами для женщин. Они предполагают анализ гендерно ориентированных ассигнований (например, специальных программ для женщин); они рассматривают воздействие основных расходов по всем отраслям и видам услуг отдельно на женщин и мужчин; и они анализируют стратегии и ассигнования, направленные на достижение равенства возможностей в сфере государственных услуг. На сегодняшний день наиболее распространенной методикой является гендерная экспертиза государственной политики. Она предполагает выявление явных и скрытых гендерных аспектов в тех или иных отраслях и программах, выявление связанного с этим распределения ресурсов и оценка того, будет ли действующая политика или распределение ресурсов предохранять или искоренять неравенство между мужчинами и женщинами.

Глобализация – растущая интеграция мирового производства, торговли, коммуникаций и финансов. Глобализация – не просто расширение мировой торговли; она основана на развитии телекоммуникационных и информационных технологий за последние 20–30 лет, а также на реформе финансового сектора, открывшей внутренние рынки – в первую очередь в сфере услуг – для иностранных инвесторов. Таким образом «усилилось взаимопроникновение внутренних и внешних рыночных сил во всем мире. Все эти изменения в значительной мере повлияли на общую структуру занятости, в частности на возможности занятости для женщин. Любые исследования изменений экономических возможностей женщин в процессе развития должны теперь включать международное измерение.

Домохозяйство – экономическая единица, состоящая из одного или более лиц, которая снабжает экономику ресурсами и использует полученные за них деньги для приобретения товаров и услуг, удовлетворяющих материальные потребности человека.

Как правило, экономическая теория не проводит различия между понятиями «домохозяйство» и «семья»; однако при рассмотрении взаимоотношений гендерных аспектов экономики, процессы формирования домохозяйства и семьи имеют различные характеристики. Домохозяйство сопоставимо с компанией (фирмой) как базовой экономической единицей.

Существуют «унитарные» и «коллективные» модели процессов принятия решений в домохозяйстве. Унитарные модели рассматривают домохозяйство как единое образование, принимающее решение. Они предполагают существование исходной функции обеспечения благосостояния, которая заставляет объединять все ресурсы – включая труд, продовольствие и другие блага, а также информацию. Разные унитарные модели предлагают различные механизмы распределения благосостояния и доходов в домохозяйстве. Все эти различия, впрочем, не имеют значения в макроэкономическом контексте.

Коллективные модели принятия решений бывают «кооперативные» и «некооперативные». Кооперативные модели рассматривают формирование домохозяйства (или семьи) как кооперативного предприятия, а принятие решений – как типичную проблему оптимизации прибылей от брака для обоих партнеров; ограничением при этом является общий доход супругов. Некооперативные коллективные модели используют все больше эмпирических свидетельств для изображения домохозяйства как «в значительной мере гендерно изолированных хозяйств, связанных взаимными требованиями к доходам, земле, благам и труду его членов». При унитарной модели домохозяйства осуществляется выбор внутри его как рациональные и неизбежные результаты этих данных и разделяемых полезных функций (например, кто из супругов должен работать, кто – ухаживать за детьми, а кто – получить лучшее образование).

Договорные модели являются разновидностью коллективной модели домохозяйств. В договорной модели каждый участник договаривается о компромиссе в рамках домохозяйства (о разделении труда, свободного времени и потребительских товаров). Договорная сила тес-

но связана с альтернативной рыночной заработной платой. Программы экономических реформ могут изменять договорную силу мужчин и женщин, открывая и закрывая для них возможности заработка и влияя на отношения в рамках домохозяйства.

Макро-микро – разделение экономической теории по сфере интересов и по инструментам на изучение совокупного уровня экономической деятельности или же поведения отдельных экономических единиц или отраслей. Традиционное жесткое разделение интересов между макро- и микроэкономикой влияет на то, как они трактуют гендерные отношения.

Микроэкономика занимается поведением единиц экономической системы; под единицами здесь подразумеваются домохозяйства или компании (фирмы). Она сосредоточена на определении факторов, заставляющих участников действовать – например, плата за труд или уровень возвратности от инвестиций. Она занимается вопросами спроса и предложения, благосостояния и распределения.

Макроэкономика, напротив, берет все эти факторы как данность, и обращает внимание на определение совокупного уровня экономической деятельности: уровень доходов и производительности экономики, в том числе уровень занятости; совокупный уровень инвестиций, потребления и денежных ресурсов.

В рыночной экономике управление макроэкономикой должно полагаться на непрямые меры, использующие системы стимулирования, правила распределения внутри домохозяйств и прочие аспекты принятия решений, которые являются результатом функционирования гендерных отношений и которые действуют на микро- и мезо-уровнях. Эти институциональные факторы имеют прямое отношение к разработке и оценке программ. Интерес к экономическим моделям со стороны некоторых экономистов, работающих с гендерными вопросами, является одной из попыток ввести гендерную асимметрию на микроуровне в обсуждение макроэкономической политики.

Матрица социальных счетов – это набор взаимосвязанных статистических таблиц, представляющий схематическое изображение круговорота доходов в экономике в определенный момент времени, включая экономическую деятельность и потребительские товары, производственные факторы и некоторые учреждения. Она позволяет определить баланс товаров и бюджетные ограничения для участников.

Матрицу социальных счетов можно использовать при сборе данных для расчета модели общего равновесия экономики, например, в работе по моделированию гендера в международной торговле. Модели общего равновесия являются особенно ценными при анализе воздействия конкретных стратегических мер – там, где необходим комплексный анализ непрямых и многофакторных эффектов. Вместе с тем, стандартная матрица социальных счетов не содержит большого объема гендерно-дисаггрегированных данных.

Национальные счета – набор совокупных счетов, указывающих размер и статьи всех доходов и производства в экономике страны. Многие услуги и товары, произведенные женщинами, невидимы для Системы Национальных Счетов ООН (SNA), являющейся стандартной системой почти для всех стран. В национальных счетах не учитываются или недоучитываются четыре сферы деятельности: домашний труд, волонтерский труд, натуральное производство для собственных нужд и производство в неформальном секторе. Во всех этих сферах заняты и мужчины, и женщины, но методологические аспекты, присущие их измерению, наиболее неуловимы в первых двух, которые в большей степени выполняются женщинами. (Удовлетворительные средства для измерения натурального сельскохозяйственного производства, которое никогда не выходит на рынок и может быть полностью натуральным, с 50-х годов были выработаны в большинстве стран. Однако очень большая доля труда в этой сфере, которая выполняется женщинами, все еще считается домашним трудом и остается вне учета.) В 1993 г. была введена новая Система Национальных Счетов (СНС), которая включает в ВВП производство в домохозяйстве для собственного потребления. Однако она продолжает исключать оказание услуг внутри домохозяйства, включая уход за детьми и престарелыми, приготовление пищи и уборку – они рассматриваются как «неэкономические виды деятельности». Используя бюджеты времени, исследователи во многих странах смогли определить продолжительность и типы труда, который выполняют мужчины и женщины – труда, о котором они сами могут не подозревать.

Оптимальность по Парето – в экономической теории благосостояния – ситуация равновесия, при которой улучшение положения субъекта (увеличение его пользы или благосостояния) невозможно без ухудшения положения другого. Очень важно указать, что такое рас-

пределение вовсе не предполагает равного распределения доходов: оптимальность по Парето совместима как с неравным, так и с уравнительным распределением доходов. Данный термин удобен из-за его определения понятия улучшения. Улучшение по Парето означает такое изменение, которое позволяет улучшить благосостояние одного индивида (или части общества) без ухудшения благосостояния другого (индивида или части общества); при этом улучшение по Парето может происходить и тогда, когда большинство населения не получает никакой выгоды. Теоремы Парето об эффективности и оптимальности широко используются для оценки правительственных интервенций, стратегий налогообложения и перераспределения доходов. Аргументы, ссылающиеся на оптимальность/эффективность по Парето, используются для оправдания сокращения государственных расходов в программах структурного урегулирования. В этом контексте гендерные экономисты критиковали использование оптимизации Парето, так как то, что может казаться эффективным в краткосрочной перспективе (например, сокращение услуг в государственном секторе), может просто перенести дополнительные затраты в другой сектор (например, в сферу женского неоплачиваемого труда). В средне- и долгосрочной перспективе это может сократить инвестиции в человеческий капитал.

Разделение труда – специализация в работе, которой можно достичь, разбив деятельность на несколько компонентов, или назначая выполнение определенных заданий определенным лицам или группам. «Гендерное разделение труда» обозначает распределение определенных профессий или видов деятельности среди женщин и мужчин, как правило, на основе традиций или обычаев. Феминистские экономисты считают, что институциональные правила, нормы и практика, диктующие распределение задач между женщинами и мужчинами (девочками и мальчиками), также составляют гендерное разделение труда, которое изменяется во времени и пространстве и является предметом постоянных переговоров и пересмотра.

Экономисты показали, что гендерное распределение рабочей силы – например, по различным видам сельскохозяйственных культур – имеет воздействие на эффективность экономической политики, направленной на изменение результатов (например, перемещение ресурсов от натурального к экспортно-ориентированному сельскому хозяйству). Очень часто рабочую силу нелегко повернуть к другой деятельности, либо такой поворот требует затрат; иными словами, экономические модели (например, модели структурного урегулирования), предполагающие беззатратное «переключение» рабочей силы и других ресурсов, заблуждаются.

Статистика – набор методов сбора, представления, обработки и анализа данных для составления обоснованных выводов. Данные являются сырьем для эмпирической экономики. Однако для отдельного анализа характеристик или условий женщин и мужчин или для анализа гендерных категорий экономики данных не хватает. Эту проблему можно проиллюстрировать несколькими примерами. Некоторые данные в переписях населения и общенациональных исследованиях представлены без разделения по признаку пола; поэтому невозможно отслеживать изменения в доступе к ресурсам с течением времени. Некоторые категории подразумевают определенные предположения об экономических ролях; например, использование термина «глава домохозяйства» часто ведет к недостаточному освещению домохозяйств, где основную экономическую роль выполняют женщины. Недоучет неоплачиваемого труда чаще касается работы, выполняемой женщинами, чем мужчинами. Совершенствование статистических методов для отражения гендерных аспектов стало обязанностью национальных статистических агентств со времен Десятилетия Женщин, начатого ООН в 1975 г. Прогресс с тех пор был неравномерным. Однако значительные достижения были сделаны в освещении доступа женщин к образованию и в разработке методов для выявления и измерения неофициальной и неоплачиваемой работы.

В основном гендерный анализ в экономических отношениях рассматривает только существующее генедерное неравенство в отношении условий и оплаты труда. В этой работе делается попытка показать, что гендерный анализ в области экономики – это не только статистические данные о заработной палате и занятости. Это направление науки, со своим объектом исследований и методом. Представляется, что только при таком подходе можно серьезно говорить об гендерном анализе экономических отношений и разработке мер по преодолению экономического неравенства.

[1] *Е. Мезенцева.* Гендерная экономика: теоретичские подходы // Вопросы экономики. М., 2000. № 3.

[2] *Макконелл К.Р., Брю С.Л.* Экономикс. М., 1999.

[3] *Журженко Т.Ю.* Дискурс рынка и проблема гендера в экономике // Общественные науки и современность. М., 1999. № 5.

[4] Там же.

[5] Антология гендерной теории. Минск, 2000.

[6] *Журженко Т.Ю.* Указ. соч.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ГОРДИНА Мария Константиновна – адвокат, член Московской областной коллегии адвокатов, аспирант Института государства и права РАН.

ГРИШИНА Нина Владимировна – научный сотрудник и аспирант Института Африки РАН. Основные направления исследований: изучение гендерного аспекта общественного развития ЮАР и роли женщин в политике африканских государств. Автор ряда докладов и статей по данной проблематике.

ГРАДСКОВА Юлия Владимировна – кандидат политических наук, доцент лаборатории развития гендерного образования педагогического факультета Московского государственного университета. В круг основных научных интересов входит гендерный аспект общественного развития, проблемы женской идентичности. Автор монографии «Обычная» советская женщина. (М., 1999), учебника «Введение в гендерные исследования». М., 2000 (в соавторстве), ряда статей в научной периодике.

ИЛЬИНА Надежда Юрьевна – доцент кафедры иностранных языков филологического факультета Российского Университета Дружбы народов (Москва), специалист по проблемам англоязычных литератур стран Тропической Африки. В сфере научных интересов большое место занимает «женская тема» в произведениях нигерийских писателей.

КАЗАНКОВ Александр Алексеевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН. Основные научные интересы: история первобытного общества, кросс-культурные исследования, сравнительная лингвистика, этномузыкология. Автор моно-

графии «Агрессия в архаических обществах». (М., 2002) и многих статей в коллективных работах.

КАЛИНОВСКАЯ Клара Петровна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Основное направление научных исследований – этнология народов Африки. Автор трех монографий (Возрастные группы народов Восточной Африки. Структура и функции. М., 1976; Скотоводы Восточной Африки в XIX–XX вв. Хозяйство и социальная организация, 1989; Очерки этнологии Восточной Африки. М., 1995), десятка глав и статей в коллективных монографиях, в отечественной и зарубежной периодике.

КИНДОН Гита Ганди (Великобритания) – доктор наук, научный сотрудник экономического отдела Оксфордского университета, преподает в Лондонском институте экономики. Лауреат премии Роберта Макнамары от Международного банка развития за исследования темы о влиянии рынка труда на образование мужчин и женщин в Индии. С 1998 г. работает в неправительственной организации, основанной на принципах Бахаи.

КИТАЕВ-СМЫК Леонид Александрович – академик Всемирной Экологической Академии (секция «Экология психики»), старший научный сотрудник Российского института культурологи Министерства культуры и информации РФ.Один из крупнейших отечественных специалистов в области социального, этнического, политического стресса. Неоднократно проводил полевые исследования в «горячих точках» СССР и РФ, в том числе в Чечне по обе стороны линии фронта. Автор семи монографий и более 300 научных публикаций в сборниках и в периодической печати.

КОЧАКОВА Наталия Борисовна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института Африки РАН. Ее исследования посвящены традиционным обществам в Африке, проблемам историко-культурной традиции в гендерном срезе. Участник международных конференций, семинаров по проблемам социальной и культурной антропологии. Автор монографий (Города – государства йорубов. М., 1968; Традиционные институты управления и власти. М., 1993; Раннее государство и Африка. М., 1999, множества глав и статей в отечественной и зарубежной научной печати. Составитель и ответственный редактор книги «Ethnologica Africana». М., 2000.

КРЫЛОВА Наталия Леонидовна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра политологических и социологических исследований Института Африки РАН, специалист по проблемам африканской молодежи и студенчества, межрасовых семейно-брачных отношений, судеб детей-метисов от русско-африканских смешанных браков. Автор четырех монографий (Русские женщины в Африке. Проблемы адаптации. М., 1996; Дети от русско-африканских смешанных браков. Судьба. Культура. Будущее. Нью-Йорк, 2000; «Смешанные браки». Опыт межцивилизационного развития. М., 2002 в соавторстве с С.В. Прожогиной), многочисленных статей и докладов по указанной проблематике, опубликованных в России и за рубежом. Со-руководитель группы гендерных исследований Института Африки РАН.

КСЕНОФОНТОВА Наталия Александровна – кандидат исторических наук, заведующая отделом Института Африки РАН, автор пяти монографических исследований (в том числе книг: Народ Зимбабве. М., 1974; Африканское крестьянство: перемены в общественном сознании. М., 1990; Африканки. Гендерный аспект общественного развития. М., 1999), докладов и статей, посвященных месту и роли африканских женщин в истории, культуре, политике, особенностям их менталитета. В сферу научных интересов входят также: историческая феминология, общетеоретические проблемы гендерных исследований. Со-руководитель группы гендерных исследований Института Африки РАН, составитель и ответственный редактор гендерных сборников, основатель и издатель серии «Гендерные исследования».

КУДОЛО (Рубайло) Светлана Эренценовна (Тоголезская Республика) – доктор исторических наук, ведущий преподаватель Кафедры антропологии филологического и гуманитарного факультета Университета Ломе (Тоголезская Республика). Специализируется в области антропологии воспитания и детства, а также гендерной проблематики. Автор ряда научных работ, посвященных социализации детей.

ЛОКО Тереза (Франция) – ведущий научный сотрудник Национального института демографических исследований (Париж). С 1973 по 1985 г. преподавала демографию в Университете г. Ломе (Того). Основная сфера научных интересов – демография, вопросы фертильности женщин, проблемы семьи и гендерные аспекты демографических процессов в развивающихся странах. Неоднократно приглашалась в Того, Тунис, Кот-д'Ивуар для разработки программ по гендерным вопросам. Автор пяти монографий и более ста статей.

МИТРОФАНОВА Анастасия Владимировна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник Дипломатической академии Министерства иностранных дел РФ. Основные направления научных исследований – гендер и нация, политика и религия. Автор монографии «Политизация православия». (М., 2004), соавтор учебника «Введение в гендерные исследования». (М., 2000).

ПОЛЕНИНА Светлана Васильевна – профессор, доктор юридических наук, заслуженный юрист РФ, зав. сектором Института государства и права РАН, академик Международной академии информатизации по отделению феминологии. Автор более 200 книг и статей по конституционному, гражданскому и семейному праву, в том числе монографии «Права женщин в системе прав человека: международный и национальный аспект» (М., 2000). Председатель комиссии по правовому положению женщин Международного союза юристов, член Российской ассоциации международного права, эксперт Государственной Думы по вопросам систематизации законодательства и делам женщин, семьи и молодежи.

ПРОЖОГИНА Светлана Викторовна – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, автор двенадцати монографических исследований, посвященных анализу современной североафриканской (бёрской) литературы, проблемам диаспоральности, ассимиляции североафриканцев в Европе, в том числе: Для берегов Отчизны дальней…(М., 1992); Между мистралем и сирокко. Литература магрибской диаспоры в конце XX века (М., 1998); Иммигрантские истории (М., 2001). Своими научными трудами по указанным проблемам известна во Франции и странах Магриба. Совместно с Н.Л. Крыловой подготовила две монографии по гендерным проблемам: «Смешанные браки». М., 2002; Метисы: кто они? Проблемы социализации и самоидентификации. М., 2004.

СОМИНА Елена Игоревна – начальник Отдела финансово-экономического законодательства государственно-правового Управления Московской городской Думы, аспирант Российской академии государственной службы при Президенте РФ. Автор работ по проблемам сравнительного исследования государственных бюджетов разных стран, включая Россию и африканские государства.

ТУРК Светлана Нальбиевна – кандидат исторических наук, преподаватель факультета востоковедения Института экономики, права и естественных специальностей (Краснодар). Основной круг научных интересов: проблемы эмансипации женщин в арабо-мусульманском мире, возникновение и становление женской системы образования в Египте в конце XIX– начале XX в. Автор ряда статей по указанным проблемам.

SUMMARY

This book is part of the series «Gender researches» started by members of the gender group of the Institute for African studies in 1999.

The aim of the book is to reconstruct the historical development of gender relations through time and space. The authors of the articles turn to a wide range of facts: from traditional cultures of Africa, East and Latin America to modern societies of Russia, Europe and the New world.

In the monograph a gradual shift of accents is observed from the analysis of «the woman question», «woman factor» and allegiance of men domination, which was typical for most of social science works of the previous period (80-90th) to the research of gender presence, construction and reproduction in all social processes and their influence on both sex agents. The authors of the book try to steer a middle course in the analysis of gender problems and are not content with the analysis of women position only; they consider sex relations from different sides of socio-historical correlation. Discovery of the origin of gender inequality in different historical epochs and formation of stereotypical mass gender consciousness is at the focus of the scientists' attention. In the monograph an attempt is made to understand what determines socio-psychological interaction of men and women – dialogue or rivalry.

Научное издание

Серия «Гендерные исследования»
Т. 6

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА.
ДИАЛОГ ИЛИ СОПЕРНИЧЕСТВО?
КНИГА I

Утверждено к печати
Институтом Африки РАН

Зав. РИО *Н.А. Ксенофонтова*
Редактор *Т.К. Гарушянц*
Компьютерная верстка *Г.Н. Терениной*
Оформление Н.А. Ксенофофнтовой, *Г.Н. Терениной*

И.Л. № 040962 от 26.04.99
Подписано в печать 28.12.04
Объем 26,9 п.л.
Тираж 300 экз.
Заказ №

Отпечатано в ПМЛ Института Африки РАН
123001, Москва, ул. Спиридоновка, 30/1